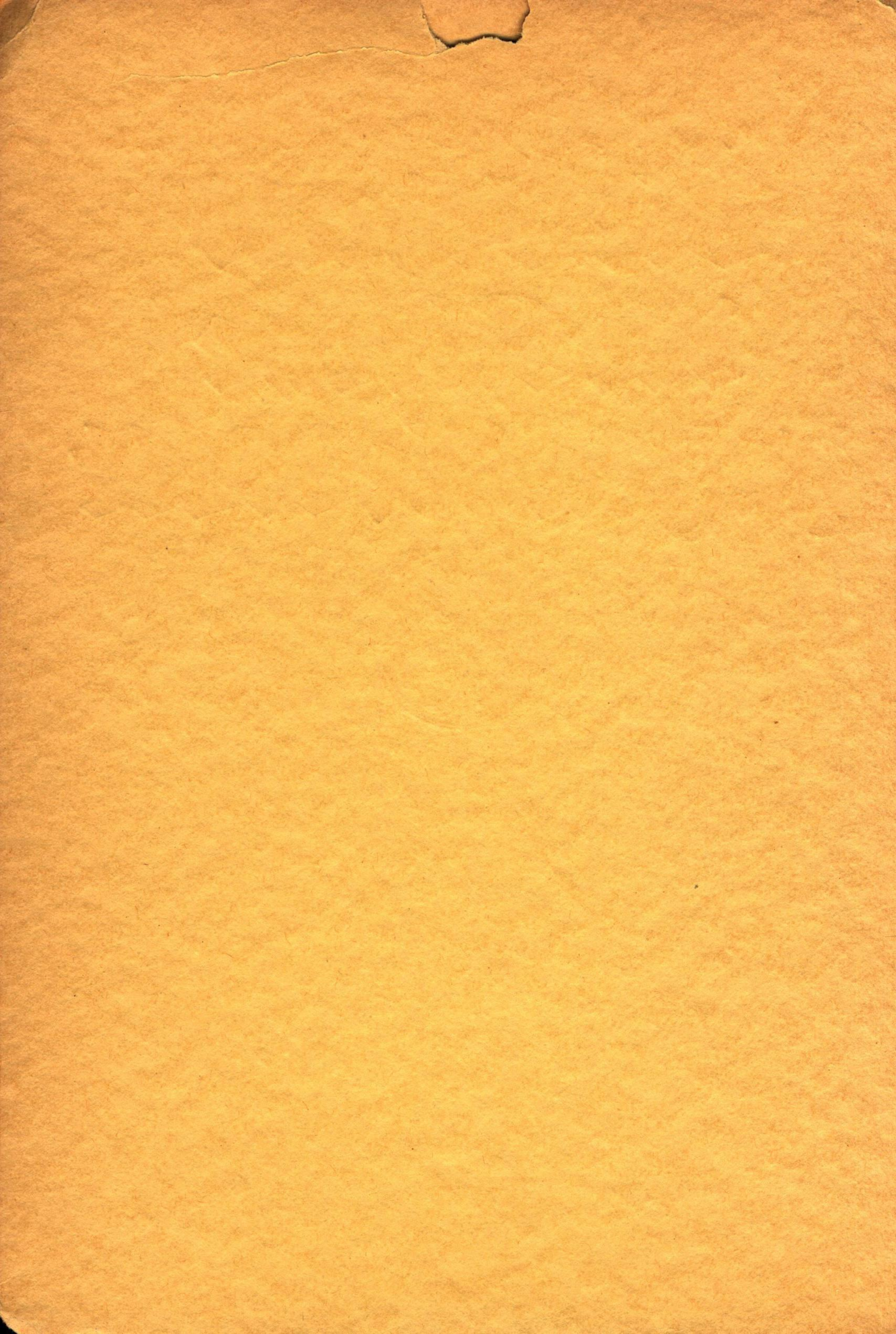
Friedrich Gogarten

Die Schuld der Kirche gegen die Welt





Haus 1930



Friedrich Gogarten

Die Schuld der Kirche gegen die Welt



Drittes bis fünftes Tausend

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena / 1930



Vorwort zur ersten Auflage

Dieser Schrift liegt — in erweiterter Gestalt — ein Vortrag zugrunde, den ich auf der diesjährigen „Augustkonferenz" der Vereinigung der Evangelisch-Lutherischen innerhalb der preußischen Landeskirche gehalten habe. Ich glaubte mich der dringenden Bitte, ihn in Broschürenform zu veröffentlichen und ihn damit einem weiteren Kreis zugänglich zu machen, nicht versagen zu dürfen. Denn die offiziellen Kirchen treiben heute gegenüber der allerdings über alle Maßen schweren, aber eben deshalb auch wegen der Existenz der Kirche — als Kirche nämlich; als humanitäre Anstalt jeder Art wird sie auch ohne das wohl weiter existieren können — ebenso notwendigen Aufgabe der Klärung der elementarsten Glaubensfragen eine Vogelstraußpolitik. Sie stecken den Kopf in den Sand sogenannter Sozialethik, evangelischer Kulturprogramme, der Stockholmer und — leider muß man auch das sagen — Lausanner Konferenzberatungen, der immer breiter ausgeführten Organisation der Inneren Mission und verwandter Unternehmungen. Diese Vogelstraußpolitik der offiziellen Kirchen auf der einen Seite und auf der anderen Seite die Tatsache, daß doch gewisse, besonders auf der politischen und kirchlichen Rechten stehende Kreise sich wohl instinktiv zu dem, was die offizielle Kirche tut, im stärksten Widerspruch fühlen, aber sehr schwer zur klaren Erkenntnis dessen gelangen können, was sie eigentlich widersprechen läßt — dieses beides zwingt einen nachgerade, jede Gelegenheit, die einem geboten wird, zu ergreifen, um zu dem aufzurufen, was heute geflissentlich gemieden wird. Nämlich dazu, daß in der Kirche endlich die theologischen Fragen unter Hintansetzung von allem anderen so ernst genommen werden, wie sie um der Kirche und der Welt willen, für die Gott der Kirche sein Evangelium anvertraut hat, genommen werden müssen.

Dorndorf/Saale, den 15. November 1928

Vorwort zur zweiten Auflage

Die Neuauflage dieser Schrift gibt mir die Gelegenheit, auf einige Einwände von Belang zu antworten, die gegen sie erhoben worden sind. Sie betreffen meine grundlegende These, daß der Mensch sein Sein jeweils vom Andern her hat, und das, was im Zusammenhang damit über den Stand gesagt ist.

Paul Althaus ist als lutherischer Theologe zwar der Meinung, daß ich mit meiner Grundthese, der Erneuerung der lutherischen Lehre von den schöpfungsmäßigen Ständen, ein in der Gegenwart nötiges und wichtiges Wort sage. (Theologische Literaturzeitung 1929, Nr. 18) Aber er meint, daß die ausschließende Gleichsetzung des Geschaffenseins und des in-einem-Stande-Seins des Menschen falsch sei. Das sei eine Enge in der Auffassung des Gebotes Gottes, die dem biblischen wie dem reformatorischen Denken widerspreche. Die Verpflichtung des Menschen gegenüber der Natur und gegenüber den großen sachlichen Kulturaufgaben („machet euch die Erde untertan") sei durchaus nicht der Verantwortung gegenüber dem Nächsten einzuordnen. Es gäbe auch eine Unmittelbarkeit unseres Handelns zu Gott (z. B. im freudigen Erleiden des Schicksals, im willigen Sterben), die nichts mit dem von mir abgelehnten „Sich-als-Einzelnen-verstehen" zu tun habe. Was Althaus hier meint, das wird deutlich aus dem, was er gegen meine Beurteilung der idealistischen Philosophie einzuwenden hat. Gegen meine These, daß die idealistische Philosophie die Ordnungen des menschlichen Lebens von der Idee des freien Ich her verstehe, macht er geltend, daß die idealistische Philosophie an die Stelle der Gemeinschaft, deren Wesen sie zwar nicht verstehe, doch nicht einfach die freie Persönlichkeit setze, sondern die übergreifende und bestimmende Lebenseinheit. Aber wer sagt denn, daß in der idealistischen Philosophie an die Stelle der Gemeinschaft einfach die freie Persönlichkeit trete? Und wer leugnet oder hat nicht gesehen, daß auch für sie die Gemeinschaft eine übergreifende und bestimmende Lebenseinheit ist? Was wird durch diesen Satz an meiner These

geändert? Die Frage, auf die es ankommt, ist doch die, wie denn diese „Lebenseinheit" verstanden wird. Bei den Idealisten ist sie die Einheit freier Persönlichkeiten, und sie kann von keinem Idealisten anders verstanden werden. Aber was heißt das anderes, als daß die Idealisten die Gemeinschaftsordnungen des menschlichen Lebens von der Idee des freien Ich her verstehen? Ich weiß auch, daß es in der Ausführung dieses Gedankens Unterschiede gibt, sowohl zwischen den verschiedenen Denkern als auch in den Entwicklungsstadien der Anschauungen jedes einzelnen Denkers. Aber alle diese Unterschiede ändern nichts an diesem Grundsätzlichen in der idealistischen Auffassung des Menschen und der Gemeinschaft. Gewiß wird der, der an dem Grundsätzlichen der idealistischen Gemeinschaftsauffassung festhält, an den Differenziertheiten der jeweiligen Ausführung des Grundgedankens das größte Interesse haben, weil er ja selbst eine Modifikation des Grundgedankens vertritt. Und für ihn wird darum selbstverständlich auch, wie Althaus sagt, die Auseinandersetzung mit dem Idealismus erst dann lohnend, wenn man ihn nicht vereinfacht. Sehe ich recht, so hält Althaus tatsächlich an dem Grundsätzlichen der idealistischen Gemeinschaftsauffassung fest. Und weil er das tut, versteht er auch nicht meine grundlegende These, daß der Mensch jeweils vom Andern her ist. Die Meinung dieser These ist nicht die, daß der Mensch nur in seinem Tun vom Andern her bestimmt ist. Sondern die Meinung ist die, daß er in seinem Sein, also seiend jeweils vom Andern her bestimmt ist. Soviel ich aus den Einwänden von Althaus, die er leider zu begründen unterlassen hat, und aus dem, was er über Gemeinschaft geschrieben hat (z.B. in den „Leitsätzen zur Ethik"), ersehen kann, bezieht er diese These nicht auf das Sein des Menschen, sondern auf sein Tun, wobei er den Menschen in seinem Sein als ein an und für sich seiendes Wesen versteht. Tut man das, dann müssen einem freilich die Folgerungen, die ich aus meiner These ziehe, als Übertreibungen und alles, was ich über das Verhältnis von Individual- und Sozialethik wie über die Theologie des 19. Jahrhunderts und über die idealistische Philosophie

sage, als Verzerrungen erscheinen. Aber meine These spricht nicht nur vom Handeln, sondern sie spricht ausdrücklich vom Sein des Menschen und sie behauptet, daß das vom Andern her bestimmt sei. Und nur von daher ist zu verstehen, was ich über die Bestimmtheit des menschlichen Handelns vom Andern her sage.

Wenn man, worin Althaus ja mit mir einig ist, Luthers Lehre von den schöpfungsmäßigen Ständen erneuern will, dann kann man das nur so, daß man versteht, daß der Mensch in seinem Sein vom andern her bestimmt ist, oder anders ausgedrückt, daß der Mensch nicht an und für sich ist, sondern daß er je mit den Andern ist[1]. Denn diese Stände sind als schöpfungsgemäß nicht zu verstehen aus dem Tun des Menschen — von daher ist nur ihre besondere historische Form zu verstehen —, sondern allein aus dem Sein, dem Von-Gott-geschaffenen-sein des Menschen. Und man wird niemals die Stände als schöpfungsmäßig verstehen, also Luthers Ständelehre erneuern können, wenn man nicht versteht, daß Gott dem Menschen nicht ein An-und-für-sich-sein, sondern ein Mit-den-Andern-sein gegeben hat. Daß für das Verständnis dieses Seins noch so gut wie alles zu tun ist, weiß ich sehr wohl. Daß man aber dabei von der hinter uns liegenden Theologie, so viel man sonst dort lernen kann, und von der idealistischen Philosophie keine Hilfe erwarten kann, weiß ich allerdings auch. Althaus meint dazu spöttisch, „solche summarischen Verdikte hätten den Vorzug, dem Leser das beglückende Gefühl einer theologischen Zeitwende, aus Versagen und Verworrenheit zu erstmaliger Klarheit, zu vermitteln." Nun, ich glaube, wem wirklich die Klarheit wird, die es hier bis auf weiteres geben kann, nämlich die einer ungeheuerlichen

[1] Über das Sein des Menschen als Mit-den-Andern-sein habe ich ausführlicher gehandelt in dem Aufsatz „Wahrheit und Gewißheit", der demnächst in der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" erscheinen wird. Ich hoffe, über die Bedeutung der Erfassung des Seins des Menschen als eines Mit-den-Andern-seins für das Verständnis der „Schöpfungsordnungen" demnächst eine besondere Schrift erscheinen lassen zu können.

Aufgabe und Verantwortung, der weiß, daß sie gerade kein beglückendes Gefühl in ihm erweckt hat.
In Althaus neuester Schrift, „Communio sanctorum. Die Gemeinde im Lutherischen Kirchengedanken", steht ein schönes, dort nur merkwürdig isoliertes Wort: „Liebe heißt: ich habe meine Existenz nur, indem ich für dich da bin." Ich freue mich, daß Althaus so etwas schreibt. Und ich bin gewiß, wenn er der Bedeutung dieses Wortes so nachdenken wird, wie es das verdient, dann werden wir nicht mehr so weit voneinander entfernt sein wie jetzt.
Im Gegensatz zu Althaus ist Hinrich Knittermeyer mit mir einig in bezug auf meine Grundthese. Seine Bedenken richten sich statt dessen gegen das, was ich über den Stand sage (Christliche Welt 1929, Nr. 10). „Es besteht durchaus nicht die Absicht, das durch die Exposition des Du gewonnene Ergebnis wieder rückgängig zu machen. Es bedarf nur einer grundsätzlicheren Erkenntnis seiner Tragweite." Ich bin darin ganz mit ihm einverstanden, und ich meinte gerade mit dem, was ich in dieser Schrift ausführte, eine absolute und ideale Ausdeutung der grundlegenden Erkenntnis von der Du-Ichhaftigkeit des menschlichen Seins unmöglich zu machen. Denn in der Tat muß, wie Knittermeyer fordert, das Du in seiner konkreten Existenz und nicht als ideale Instanz gemeint sein. Eben deshalb spreche ich in dieser Schrift davon, daß es vom Schöpfungsglauben aus den Menschen jeweils nur in einem bestimmten Stand gibt. Knittermeyer befürchtet demgegenüber aber eine unrechtmäßige „Stabilisierung geschöpflicher Ordnungen". Er hätte darum lieber, ich spräche von der Geschöpflichkeit des Menschen statt davon, daß er jeweils einen bestimmten Stand hat und nur in ihm seine Beziehung zum Nächsten. Denn der Stand des Menschen unter dem Schöpfungsglauben sei der Stand der Geschöpflichkeit. Das ist wohl richtig, aber es ist nicht genug. Es scheint mir damit gerade das nicht gesagt zu sein, worauf es hier vor allem ankommt. Wenn das richtig ist, daß Gott den Menschen nicht als Einzelnen schafft, sondern so, daß der Mensch je in einer be-

stimmten Beziehung zu dem Andern steht — und soviel ich sehe, wendet sich Knittermeyer hiergegen nicht — dann ist der Stand des Menschen unter dem Schöpfungsglauben nicht nur der Stand der Geschöpflichkeit. Denn damit ist ja nur der Ort bezeichnet, an dem der Mensch als Geschöpf dem Schöpfer gegenübersteht. Es muß darum außerdem der Ort bezeichnet werden, an dem er jeweils dem Andern gegenübersteht. Kann dieser Ort und kann die Ordnung dieser Orte, an denen der Mensch jeweils seinen Stand seinem Nächsten gegenüber hat, nicht bezeichnet werden, dann würde ich allerdings, wie Knittermeyer es auch andeutet, sagen, daß die Erkenntnis der Geschöpflichkeit des Menschen eine höchst abstrakte ist. Und das würde bedeuten, daß sie auch nicht einmal eine Erkenntnis des Schöpfers, kein Glaube an den Schöpfer ist. Andererseits: wenn Stand und Ordnungen wirklich vom Schöpfungsglauben her gesehen werden, dann wird man auch sehen, daß alle diese Ordnungen sich an dem Ort befinden, der durch die Geschöpflichkeit des Menschen bezeichnet ist, so wie wir ihn kennen und der wir sind, und der darum ein Ort der Sünde ist. Und wenn die „Fragwürdigkeit", die allen menschlichen Dingen anhaftet, die Sünde ist, dann könnte allerdings auch kein Stand und keine Ordnung des menschlichen Lebens jemals aus ihr herausgenommen sein. Und wenn diese „Fragwürdigkeit" der „gemeinsame Boden der Geschöpflichkeit" ist, auf dem in gewissen Lagen, wie Knittermeyer sagt, auch der Vater den Sohn antrifft, dann würde ich sogar sagen, daß da, wo Stand und Ordnung vom Schöpfungsglauben aus erkannt sind, man sich in ihnen als Christ immer auf diesem gemeinsamen Boden antrifft. Freilich ist das keine allgemeine Geschöpflichkeit, sondern es ist die besondere Geschöpflichkeit, in der man sich jeweils als Geschöpf weiß, also als Vater oder Sohn, Mann oder Frau, Herr oder Knecht. Und hier wäre dann diejenige Konkretheit des Menschseins erreicht, die uns Menschen in diesem Leben überhaupt erreichbar ist. Ganz gewiß entsteht demgegenüber die Frage, ob sich nicht gerade hier die Kirche dem Menschen am tiefsten verschuldet zeigt. Wenn das Geschöpfsein des Menschen

nicht in seiner Besonderheit erfaßt ist, dann ist es, meine ich, überhaupt nicht erfaßt. Und ich meine weiter, daß man es nicht erfaßt anders als so, daß man es in dem erfaßt, was Luther Stand, Amt und Beruf genannt hat.
Es scheint, daß in dem Gebrauch dieser Termini die eigentliche Schwierigkeit des Verständnisses liegt. Es ist offenbar ein theologisches Dogma, daß Luthers Berufs- und Standeslehre nur aus seiner Gebundenheit an die gesellschaftlichen Zustände seiner Zeit zu erklären sei. Der Hinweis auf die patriarchalischen Zustände der damaligen Zeit scheint schon zu genügen, um Luthers Lehre zu erledigen. Nun, daß Luthers Lehre, so wie er sie seiner Zeit vertreten hat, auf die besonderen gesellschaftlichen Zustände seiner Zeit eingestellt war, versteht sich freilich bei ihm von selbst. Aber daß diese Lehre in ihren grundsätzlichen Erkenntnissen, die Luther aus seinem Verständnis der Rechtfertigung allein aus dem Glauben und dem daraus folgenden Verständnis von Gottes Willen gewonnen hat, mit diesen gesellschaftlichen Zuständen identisch sei, das kann nur meinen, wer es nicht für nötig hält, sich die kleine Mühe zu machen, das, was Luther Stand genannt hat, von dem zu unterscheiden, was man heute Stand nennt. Daß nicht von Kaste die Rede ist, wenn ich mit Luther vom Stand spreche, das wird der freilich nicht merken können, der sich, so wie Emil Fuchs das tut (Zeitschrift für Religion und Sozialismus, 1929, Heft 2), Luthers Reden vom Stand nur „aus der ungeheuren Selbsttäuschung des an die Selbstverständlichkeiten seiner Zeit gebundenen Mannes" erklären kann. Aber hier wird man doch wirklich fragen dürfen, wer an die Selbstverständlichkeiten seiner Zeit gebunden ist, Luther oder Fuchs? Ist man an die liberal-sozialen Selbstverständlichkeiten der heutigen Zeit gebunden, so wird man freilich von den Fragen nichts ahnen, die dem auftauchen, der diese liberalen und sozialistischen Selbstverständlichkeiten als eine „ungeheure Selbsttäuschung" erkannt hat. Man wird von den liberal-sozialen Selbstverständlichkeiten dieser Zeit aus auch nicht umhin können, eine Schrift wie diese als Äußerung reaktionärer oder roman-

tischer Gesinnung zu verstehen. Daß sie nicht notwendigerweise so verstanden werden muß, dafür ist der Aufsatz, den Wilhelm Michel über sie geschrieben hat (Kunstwart 1929, August-Heft), ein Beweis.

Ich brauche wohl kaum zu sagen, daß das, was ich in dieser Schrift gesagt habe, die Erkenntnisse, die aus dem Schöpfungsglauben und Erlösungsglauben in bezug auf die Frage der Stände und Ordnungen des menschlichen Lebens zu machen sind, nur andeuten will. Sie auszuführen und sie auf die heutigen gesellschaftlichen Zustände anzuwenden, darauf kommt freilich alles an. Das aber ist in so engem Rahmen nicht möglich.

Dorndorf a. d. Saale, den 11. Dezember 1929

Immer stärker wird in unseren Tagen das Interesse der Kirche und der Christenheit auf die großen sogenannten sozialen Fragen und Nöte gerichtet, die sich in der heutigen Welt auf die mannigfaltigste Weise erheben. Es wird auch immer deutlicher, daß sich da die eigentliche Not offenbart, an der die Welt heute leidet und wo ihr Hilfe gebracht werden muß. Und man meint, ob die Kirche noch etwas tauge und ob ihr Glaube wirklich eine lebendige Kraft sei, das müsse sich darin zeigen, ob sie der Welt heute in diesen ihren ganz konkreten Nöten zu helfen vermöge. Man wird dem nur zustimmen können. Und man wird um der Kirche und um der Welt willen auf das dringlichste wünschen, daß die Kirche die Verantwortung, die in dieser Beziehung auf ihr liegt, immer stärker empfinde. Um der Welt willen, damit ihr aus ihrer Not geholfen werde, und um der Kirche willen, weil sie nur dann imstande ist, das zu sagen, was ihr zu sagen aufgegeben ist, wenn sie die Not der Welt ganz auf sich nimmt, und es ihr dadurch möglich wird, die besondere Verantwortung auf sich zu nehmen, die gerade ihr aus dieser besonderen Not der Welt erwächst. Freilich, gerade wenn man das auf das dringlichste wünscht, wird man ebenso dringlich wünschen, daß die Kirche mit der allergrößten Besonnenheit an diese Aufgabe herangehe. Wenn irgend wem, dann gilt doch wohl ihr, der Verkündigerin des Evangeliums, die Mahnung dieses selben Evangeliums, daß nämlich der, der einen Turm bauen will, zuvor sitze und die Kosten überschlage, ob er's habe, hinauszuführen, auf daß nicht, wo er den Grund gelegt hat und kann's nicht hinausführen, alle, die es sehen, fangen an sein zu spotten. Das heißt, auf die Kirche angewandt, ob sie die Kosten, die wahrhaftig nicht gering sein werden, aus dem Evangelium, also aus ihrem Glauben, wird bestreiten können. Eine andere Möglichkeit, sich die Kosten zu verschaffen für das, was in diesem Fall ihre Aufgabe ist, hat die Kirche nicht. Nun ist das keine „erbauliche" Angelegenheit, bei der darum auch mit „erbaulicher" Zustimmung, die natürlich ohne weiteres zu haben wäre, nichts getan ist. Sondern es handelt sich dabei um eine wichtige theo-

logische Frage, die immer, aber unter den heutigen geistigen Verhältnissen in der Kirche und Theologie ganz besonders schwer zu beantworten ist und an der nicht mehr und nicht weniger hängt als dies, ob die Kirche wirklich Kirche ist oder nicht, ob sie, heißt das, wirklich das Evangelium verkündigt und das ganz allein das Heil der Welt sein läßt oder nicht.
Heute, wo sich vor aller Augen ein ungeheurer Zusammenbruch der geistig-sittlichen Kultur vollzieht und wo für alle einigermaßen ernsthaften Menschen immer deutlicher sichtbar wird, was für Folgen dieser Zusammenbruch haben muß, wenn ihm nicht beizeiten entgegengearbeitet wird, und wo darum auf ein verhältnismäßig breites Verständnis für diese kulturellen Fragen gerechnet werden kann, heute liegt für den, der die Bedeutung der Kirche für diese Fragen hervorheben und die Kirche selbst für diese Fragen mobilisieren will, freilich nichts näher, als daß er die Kirche von der Kultur und ihren inneren Notwendigkeiten aus zu verstehen sucht. Auf Gehör kann heute jeder rechnen, der die Kirche, ihr Wesen und ihre Aufgabe, aus dem Wesen und den Aufgaben der Kultur verstehen lehrt, oder der zu zeigen vermag, wie die Kirche ein integrierender Bestandteil einer einigermaßen ernst verstandenen Kultur sei — wobei natürlich auch die sogenannte „Transzendenz", die die Kraft der „Immanenz" sei, nicht fehlen darf —. Und zwar findet er Gehör nicht nur bei den Leuten, deren ausschließliche Sorge die Kultur ist und denen die Kirche nur ein Mittel zur Kultur ist, sondern auch bei den zuerst an der Kirche Interessierten[1].

[1] Es erklärt sich von daher auch die weite Verbreitung des Buches „Das Jahrhundert der Kirche" von Otto Dibelius. Die freudige Zustimmung, die dieses Buch in den Kreisen der Kirche gefunden hat — offenbar, weil es diese Kreise in ihrem „kirchlichen" Selbstbewußtsein stärkte, wozu es ja auch geschrieben wurde —, sollte ein Alarmzeichen sein. Aber nicht einmal der Titel, der für das Buch gewählt wurde und der so verräterisch ist, wie nur je ein Titel gewesen ist, hat die Leute aufmerken lassen. Versteht man die Kirche von der Kultur her und könnte man sie zu Recht so verstehen, dann dürfte man, wenigstens grundsätzlich, von einem Jahrhundert der Kirche reden und es wäre nicht anstößig. Aber kann und darf man die Kirche nur von ihr selbst her,

Es ist allerdings sehr die Frage, ob die so, nämlich von der Kultur her verstandene Kirche, die ja selbst Funktion der Kultur ist, bereit sein kann, die Kosten für den Turm, den sie plant, allein aus dem Evangelium zu nehmen. Diese Kirche wird sich allerdings hüten müssen, zuvor zu sitzen und die Kosten zu überschlagen, ob sie's habe hinauszuführen. Denn woher soll sie die Kosten nehmen, es sei denn aus der Kultur, deren Funktion oder sogenannte Seele sie ist? Diese Kultur aber ist zugestandenermaßen krank. Wie soll eine kranke Kultur sich selbst gesund machen? Man sieht, wenn man die Kirche von der Kultur her versteht, dann ist es nicht gut, allzuviel zu überlegen. Und die aus einem solchen Verständnis der Kirche gewonnene Freudigkeit zur Erfüllung der Kulturaufgaben der Kirche und das daraus erwachsende kirchliche Selbstbewußtsein hat allen Grund, vor der „Problemsucht" der sogenannten neuesten Theologie zu warnen, weil durch sie alle Tatkraft gelähmt und aller Glaube in Skepsis aufgelöst werde. In der Tat, diese Tatkraft soll und muß gelähmt und dieser „Glaube" soll und muß in Skepsis aufgelöst werden, wenn anders die Kirche ihr Werk an der Welt verrichten soll. Und es kann gar nicht scharf genug gewarnt werden vor allem, was von Tatkraft und Glaube dieser Art der Kirche beigebracht werden soll. Hier darf es um der Kirche willen nur die allerschärfste Abwehr geben. Die Kirche wird sich heute selbst entscheiden müssen, ob sie die von der Kultur her verstandene Kirche, die selbst Funktion der Kultur ist, sein will oder ob sie die Kirche Jesu Christi sein will.

Wo man dagegen sicher ist, daß die Kirche, wenn sie ist, die Kirche Jesu Christi ist, da braucht man sich nicht zu fürchten vor dem Überschlagen der Kosten, ob man's auch habe hinauszuführen. Nicht als ob es selbstverständlich wäre, daß man die Kosten

---

und d. h. von dem her verstehen, der ihr Herr ist und ohne den sie nicht mehr Kirche ist, dann proklamiert man, indem man das Jahrhundert der Kirche proklamiert, das Jahrhundert Jesu Christi. Darf man so reden von dem, der der Herr der Ewigkeit ist? Und weckt man durch solches Reden Zuversicht zu der Kirche, die die Kirche Jesu Christi ist?

hat. Im Gegenteil. Das ist in diesem Fall niemals selbstverständlich. Aber das andere ist einem dafür um so selbstverständlicher, daß nämlich alles, was die Kirche tun mag, umsonst und schlimmer als umsonst ist, wenn sie die Kosten anderswoher bestreiten will als von daher, von wo ihr, der Kirche, allein gegeben wird, was sie zu ihrem Werk nötig hat. Darum kann man hier nichts Wichtigeres zu tun haben, als sich zu prüfen, ob man auch die Kosten für das, was getan werden soll, wirklich von dorther nimmt, wo sie allein zu finden sind. Und das heißt, um es mit einem Worte zu sagen, ob der Glaube recht ist, den die Kirche verkündigt.

Die Frage ist also nicht — das sei mit allem Nachdruck gesagt —, ob die Kirche und mit ihr die Christenheit in der heutigen Situation etwas tun soll und ob die großen Nöte der Gegenwart sie etwas angehen. Sondern die Frage ist, was die Kirche tun soll und *inwiefern* diese Nöte sie etwas angehen. Ja, die Frage ist, ob von der Kirche nicht sehr viel mehr verlangt wird, als die meinen, die heute von ihr eine sogenannte Sozialethik oder ein evangelisches Kulturprogramm wollen. Denn es ist die Frage, ob nicht heute von der Kirche angesichts des drohenden furchtbaren Zusammenbruchs aller und jeder Ordnung dieser Welt nicht mehr und nicht weniger als der Glaube verlangt wird, der allein der Welt ihre Ordnung, ihre göttliche Schöpfungsordnung zurückgeben kann. Und es ist weiter in diesem selben unerbittlichen Ernst die Frage, ob die Kirche heute diesen Glauben hat oder ob sie nicht einen falschen Glauben predigt. Hier geht es um mehr als um „evangelische Kulturprogramme". Denn es geht um Gottes Schöpfungsordnung und um die Möglichkeit, sie zu erkennen. Und weil es darum geht, darum geht es um die schweren theologischen Fragen der Schöpfung und der Erlösung.

Man scheut heute, auch in der Kirche und besonders da, wo man von evangelischen Kulturprogrammen und derartigem redet, die theologischen Fragen. Zu einem Teil, weil diese Fragen, sobald sie wirklich als theologische gestellt werden und nicht als reli-

gionswissenschaftliche oder geschichtsphilosophische, für uns auf Grund aller unserer Denkvoraussetzungen unendlich schwer geworden sind. Und zum anderen Teil, weil immer, wo wirklich die theologischen Fragen lebendig werden, auch die Wahrheitsfrage in einer unheimlichen Unbedingtheit lebendig wird. Und es ist heute in der Kirche fast zu einer Selbstverständlichkeit, ja, beinahe zu so etwas wie einem Glaubenssatz geworden, daß die freie dogmatisch-theologische Meinung eines jeden unangetastet bleiben muß. Man nimmt darum heute auch von der theologischen Arbeit, soweit sie nicht rein historischer Art ist, meist nur noch in dem Sinne Notiz, daß man sich für die besondere Art, für die größere oder geringere Kunst, mit der diese oder jene theologische „Ansicht" durchgeführt wird, interessiert. Und je „kirchlicher" jemand ist, um so mehr betrachtet und betreibt man die Theologie als ein schönes, vielleicht die gedankliche Kraft und rednerische Schlagfertigkeit übendes Spiel. Und man hat vor nichts mehr Angst als davor, daß aus diesem Spiel Ernst werden könnte, daß also Theologie in dem Sinne getrieben würde, daß es in ihr um gar nichts anderes mehr geht als um den rechten Glauben. Diese Scheu vor der Theologie und vor dem harten Streit, der allerdings mit ihr sofort entbrennt, ist nun gerade kein Zeichen dafür, daß es der heutigen Kirche zuerst und vor allem anderen um den rechten Glauben geht. Denn ginge es ihr um ihn, dann wüßte sie auch, daß es niemals selbstverständlich ist, daß der rechte Glaube in ihr herrscht, sondern daß ihr der harte Streit um ihn für alle Zeit verordnet ist. Und deshalb wird man sich in der Kirche, soll sie wirklich ihr Teil Verantwortung an den großen Nöten der Gegenwart auf sich nehmen, daran gewöhnen müssen, den theologischen Kampf um den Glauben so ernst zu nehmen, wie er ist, der der Kampf ist zwischen Gott und dem Teufel, die um den Menschen ringen. Erst wenn man die Theologie so ernst nimmt, wird sie der Kirche den Dienst tun können, ohne den die Kirche nie bestanden hat und nie bestehen kann und ohne den sie auch ihr Werk nicht tun kann, das sie jetzt und alle Zeit an der Welt zu tun hat.

Was die Kirche und mit ihr die Christenheit heute der Welt zu leisten hat, das ist, daß sie der Welt wieder zu der Erkenntnis der großen Ordnungen verhelfen muß, in denen die Welt allein ihr Leben haben kann und die sie heute so gründlich verloren hat. Diese Erkenntnis kann es aber für die Christenheit auf keine andere Weise geben als aus dem Glauben an die Erlösung. Denn nur aus ihm gibt es den Glauben an die Schöpfung und darum die Erkenntnis der großen Schöpfungsordnungen Gottes. Und das ist die große und schwere Frage, die der heutigen Theologie und mit ihr der Kirche und Christenheit in Beziehung auf die sogenannten sozialen Nöte der Gegenwart gestellt ist, daß sie den rechten Glauben an die Schöpfung wiederfinde. Heute meint man freilich weithin, der Glaube an die Schöpfung sei eine sehr einfache Sache. Den habe der Mensch, wenn er nur ein wenig ernsthaft nachdenke, sozusagen von Natur. Jeder besinnliche Anblick der Welt lehre den Menschen schon den Glauben an die Schöpfung. Von daher kommt auch jene für die Kirche so verhängnisvolle Verwechslung der sogenannten Kultur und ihrer etwaigen Gesetzmäßigkeiten mit der Schöpfung und ihrer Ordnungen. Und außerdem hängt damit auf das engste zusammen die irrtümliche Auffassung vom Glauben an die Erlösung. Sowenig wie es eine rechte Erfassung des Erlösungsglaubens gibt anders als von dem rechten Schöpfungsglauben aus, ebensowenig gibt es ohne die Erlösung den rechten Glauben an die Schöpfung, das heißt ein wirkliches Erfassen der Welt und ihrer Ordnungen als Gottes Schöpfung. Und wenn die Christenheit, weil sie den rechten Erlösungsglauben verloren hat, keinen Glauben an die Schöpfung hat, so kann sie der Welt auch nicht zur Erkenntnis ihrer Ordnungen verhelfen. Denn die Welt, die nichtchristliche, ungläubige Welt heißt das, weiß nichts von Gottes Schöpfung und kann nichts von ihr wissen.

Aber heute ist sie auch nicht mehr imstande, sich selbst und ihre Ordnungen in ihrer einfachen Gegebenheit zu erkennen. Heute steht die Welt mit den hybridesten materialistischen oder, was keinen Deut besser ist, idealistischen Ideologien sich selbst gegen-

über. Soll sie davon wieder frei werden und zu einer nüchternen, vernünftigen Erkenntnis ihrer einfachen Gegebenheiten kommen, so ist das, so wie die Dinge heute liegen, nur dann möglich, wenn die Christenheit ihr die Augen zu öffnen und sie zur Nüchternheit zurückzubringen vermag. Hier ist jetzt nicht davon zu sprechen, ob die Christenheit der Welt nicht noch mehr schuldig ist, nämlich das Evangelium, so daß die Welt nicht nur ihre Ordnungen in ihrer natürlichen und vernünftigen Gegebenheit zu erkennen vermag, sondern darüber hinaus in ihnen Gottes Schöpfungen, die dona Dei, die Gaben Gottes sieht. Daß die Christenheit der Welt das Evangelium schuldig ist, darüber kann ja gar kein Zweifel bestehen. Aber das hindert wirklich nicht das andere, das, wenn man will, geringer ist, und macht es nicht überflüssig. Es wird immer Welt geben. Ja, die Ordnungen der Welt sind und bleiben Welt. Sie gehören nicht zum Reich Gottes, es sei denn zu dem Reiche, das sich Gott, wie Luther sagt, zur Linken angetraut hat. Und wenn von ihrer Heiligkeit geredet werden soll, dann darf doch auf keinen Fall vergessen werden, daß es sich da, wie wieder Luther sagt, um die „dreckichte Heiligkeit" handelt, die er „leidet und duldet bis an den Jüngsten Tag"[1]. Und ein Christ, der Staatsmann und Gesetzgeber ist, oder sonst in irgendeinem Beruf steht, wird, was er da zu tun hat, auf keine andere Weise tun können, ja, tun dürfen als ein Nichtchrist es tut, der nicht gerade ein Lump oder ein Phantast ist, sondern der der Vernunft, die wir für die Geschäfte dieser Welt haben, mit einiger Treue und Gewissenhaftigkeit gehorcht. Wie denn ja auch Luther nicht müde wird, immer wieder zu sagen, daß ein Christ in seinem äußeren Tun nicht anders ist und gar nicht anders sein wollen darf als ein Heide. Nur von den Mönchen und Nonnen solle er sich unterscheiden, die diese allerdings sehr schlichten und so gar nicht „scheinenden" Werke meiden, und von den Schwärmern, die wie die heutigen Ideologen aller Art, Welt nicht Welt sein lassen wollen, sondern das neue vollkommene Reich aufrichten möchten. Ist das so, dann

[1] Werke, Erlanger Ausgabe 9, 2. Aufl., S. 346.

stehen die Erkenntnis der Welt und ihrer Ordnungen als einer Ordnung Gottes, als der dona Dei auf der einen Seite und die vernünftige, unideologische, nüchterne Erkenntnis der Welt auf der anderen Seite nicht zueinander im Widerspruch, so gewiß beide freilich nicht dasselbe sind. Und zu dieser vernünftigen, unideologischen, nüchternen Erkenntnis der Welt und ihrer Ordnungen hat die Christenheit heute der Welt zu verhelfen. Jedenfalls liegt auf ihr die schwerste Verantwortung in dieser Beziehung. Denn sie, die Christenheit, hat es leichter, als die Welt es hat, die scheinbar so schönen, aber in Wahrheit furchtbaren Trugbilder zu durchschauen und zu zerstören, die ein am Traum von der Würde des seiner selbst bewußten Menschen ausschweifend und zuchtlos gewordenes Denken in immer neuen Variationen den Menschen seit mehr als anderthalb Jahrhunderten vormalt.
Gerade sogenannte „bewußte" Christen tun oft so, als erschöpfe sich heute das Verhältnis des Christen zur Welt darin, daß er sich entrüstet von dem tollen Treiben der Welt abwendet und die tiefe Unsittlichkeit dieses Treibens beklagt. Aber hier gilt es nicht, über die sittliche Verkommenheit der Welt zu jammern. Freilich ist sie heute sittlich verkommen. Aber erstens liegt das an der Herrschaft des Bösen im Menschen, die es immer gegeben hat. Und an der die Christen – seien wir doch ehrlich — geradeso teilhaben und an der sie ebenso tragen müssen wie die Andern, so gewiß auch ihnen bis zum Tode der alte Adam am Halse hängt. Und zweitens hat die heutige sittliche Verkommenheit ihren Grund darin, daß man heute auch bei subjektiv gutem Willen für sein Handeln in vieler Beziehung keine Maßstäbe oder höchst zweifelhaft gewordene hat. Und an dieser inneren gedanklichen Haltlosigkeit und Unklarheit haben wir Christen — ich appelliere noch einmal, wenn es erlaubt ist, mit erhöhtem Nachdruck, an die Ehrlichkeit —, an dieser gedanklichen Unklarheit und Unsicherheit haben wir Christen heute auch teil. Das sollte nicht so sein. Im Denken, in der Lehre, würde Luther sagen, nicht im Handeln, sollten wir uns

als Christen von den Andern unterscheiden. Hier dürfte es in der Christenheit nie an der Klarheit fehlen, die das Evangelium, wo es recht gelehrt und gehört wird, über alle Dinge breitet. Aber sollte heute einer den Mut aufbringen können und sagen, daß die heutige Christenheit mit ihrem Denken über die Welt und ihre Ordnungen, über die, wie man jetzt sagt, Probleme der Sozialethik, auch nur von ferne in Ordnung wäre? In Stockholm hat man die sogenannten sozialethischen Fragen zum Gegenstand der Beratungen gemacht. Aber so, daß man die Glaubensfragen ausdrücklich von der Diskussion ausgeschlossen hat. Das bedeutete aber, daß man diese „sozialethischen" Fragen in ihrem eigentlichen Ernst und in dem Sinne, in dem sie die Christenheit angehen, gar nicht zu Gesicht bekam. In Lausanne stellte man zwar die Glaubensfragen zur Diskussion. Und man konnte einige Hoffnung zu den dort geplanten Beratungen haben. Aber diese Hoffnungen wurden schon durch die erschütternd ahnungslosen Beratungen über das „Evangelium" bitter enttäuscht. Man ahnte gar nicht, daß man nach dem Evangelium nicht anders fragen kann, als bekenntnismäßig, und daß es — jedenfalls für alle, die von der Reformation her kommen — keine Möglichkeit gibt, das Evangelium noch neben dem Bekenntnis her zu erfassen. Denn das Bekenntnis ist das Bekenntnis zu der als Evangelium verstandenen heiligen Schrift. Darum wurde notwendig aus dem Evangelium so, wie man es in Lausanne verstand, eine humanitäre Weisheit. Gerade solche Veranstaltungen wie Stockholm und vielleicht noch deutlicher, noch grausamer Lausanne, können jedem, der sehen will, zeigen wo wir stehen. Aber wer will denn in der heutigen Christenheit sehen, nämlich die eigene Unklarheit, die eigene — nun nicht sittliche Haltlosigkeit, aber die eigene Haltlosigkeit im Denken über die sittlichen Fragen (sittlich im allerweitesten Sinne genommen)? Wer will das heute in der Christenheit sehen und zugeben? Das ist die bange Frage, die einem fast von Tag zu Tag das Herz schwerer macht. Denn ohne die klare Erkenntnis, daß uns hier so viel fehlt wie den Anderen, ja mehr

als ihnen, denn wir haben höhere Verantwortung als sie — ohne diese klare Erkenntnis kommen wir nicht einen einzigen Schritt weiter. Man ist zwar heute im allgemeinen nicht geneigt, den gedanklichen Fragen ein so großes Gewicht zuzuerkennen. Es gibt Theologen in leitenden kirchlichen Stellungen, die ihr Desinteressement an der Theologie mit einem gewissen Wohlgefallen öffentlich erklären. Es ist das Jahrhundert der Praxis, des Handelns, in dem wir leben, so sagt man. Das mag ja sein. Aber dann sollte es doch nicht das Jahrhundert des Handelns um jeden Preis sein, sondern das des rechten Handelns. Und das gibt es nun einmal nicht ohne das rechte Denken. Die fürchterliche Unterschätzung der Theologie, die in der Kirche immer mehr um sich greift, muß die verhängnisvollsten Folgen haben, wenn da nicht eine Änderung kommt.

Aber vielleicht wird man mich fragen, wie denn das, was ich jetzt gesagt habe, zusammenhänge mit dem, was ich zu Anfang sagte: daß es nämlich für die Stellung zur Welt und ihren Ordnungen und für deren Erfassung auf den Glauben an die Erlösung entscheidend ankomme. Der Glaube sei doch etwas, was ganz unabhängig vom Denken sei. Glaube sei doch etwas anderes als das Denken. In der Tat. Und es ist auch wirklich nicht meine Meinung, daß man erst richtig denken lernen müsse, um dann richtig glauben zu können. Sondern zuerst kommt der rechte Glaube und dann auch das rechte Denken. Wobei allerdings über diesen Zusammenhang von rechtem Denken und rechtem Glauben noch einiges zu sagen wäre. Für unseren Zusammenhang ist dieses von Wichtigkeit: Es kann auch so sein, daß einem ein falsches Denken den Glauben verfälscht. Und das ist deshalb eine so teuflische Sache, weil man eben wegen seines falschen Denkens nicht imstande ist, den Fehler seines Glaubens zu durchschauen.

Und genau das scheint mir unsere heutige Lage zu sein. Nicht seit gestern, sondern seitdem im 17. Jahrhundert die Überzeugung von der Souveränität der menschlichen Vernunft entstand. Es handelt sich um die Lehre von dem natürlichen Vernunftsystem.

Man weiß aus der Geschichte der Theologie, wie das theologische Denken unmerklich, aber in zunehmendem Maße unter den Einfluß dieser Überzeugung und in den Bereich der Entfaltung dieses Systems der Vernunft und ihrer Konsequenzen geriet. Und wie dann in der Arbeit der großen deutschen Metaphysiker — sie waren alle ursprünglich Theologen — dieses ganz selbstbewußt gewordene philosophische Denken sich an die größten Aufgaben gemacht hat und so für die Folgezeit bis auf den heutigen Tag alles ernsthafte Denken umfassend bestimmt hat. Die Theologie hat versucht, das, was sie zu sagen hatte, in die möglichste Übereinstimmung mit dem Denken dieser Männer zu bringen. Zwar haben sich nicht alle Theologen diesem Denken unbesehen hingegeben. Von Anfang an und bis in unsere Tage hinein haben sich manche tapfer widersetzt. Aber, wenn ich recht sehe, fast alle mit unzureichenden Mitteln und nicht in der ganzen, vollen Erkenntnis des Gegensatzes, um den es dabei ging. Jedenfalls, es ist keinem von ihnen gelungen, in der Theologie der letzten hundert oder hundertfünfzig Jahre entscheidenden Einfluß zu gewinnen und sie vor die Aufgabe zu stellen, die ihr durch die gigantische Entfaltung dieser zu einem beispiellosen Selbstbewußtsein gelangten Vernunft aufgegeben wurde. Es kam allenfalls dazu, daß man sich ihr gegenüber einen Raum bewahrte, in dem man zur Not noch gerade leben konnte. Aber es kam nicht zu dem, was nötig und was allein entscheidend gewesen wäre. Nämlich dazu, daß man diesem gewaltigen Denken das Thema entwunden hätte, das zu beantworten sein geschichtliches Anliegen gewesen ist. Welches dieses Thema gewesen ist, das kann man sich am ehesten klarmachen, wenn man bedenkt, daß die Zeit, in der diese Männer ihre entscheidenden Fragen und Probleme erhielten, die der Französischen Revolution gewesen ist. Alle diese Männer haben die Fragen, die man sich nicht selbst stellt, sondern die einem von der Zeit, in der man lebt, und von dem, was in dieser Zeit geschieht, gestellt werden, und auf die man nicht nur mit dieser oder jener gelegentlichen Arbeit, sondern auf die man mit seiner ganzen Lebensarbeit eine Antwort gibt — alle diese Männer haben ihre Fragen

empfangen unter den geistigen Wirkungen der gewaltigen und elementaren Auflösung aller bis dahin geltenden Ordnungen, die die Französische Revolution bedeutet. Trotzdem diese Auflösung damals noch nicht nach Deutschland übergriff, wenigstens nicht akut, haben diese Männer doch erfaßt, daß hier ein Anfang gemacht war, der so oder so, akut oder latent auf der ganzen Erde seinen Fortgang haben würde. Und sie haben auf die Frage, die in dieser Auflösung der Lebensordnungen lag, eine Antwort gegeben, indem sie das Leben der Menschen und damit auch jene aufgelösten Ordnungen neu zu begreifen und zu begründen versuchten. Und zwar haben sie das getan mit derjenigen Idee, die in dieser ungeheuren Umwälzung die stärkste geistige Kraft gewesen ist. Das war die Idee des freien Individuums, des freien Bürgers, der kein Gegenüber mehr hat, der nicht mehr wie der Untertan der Obrigkeit gegenübersteht und durch sie begrenzt wird, freilich auch durch sie in dem Recht des Untertanen geschützt wird. Sondern dieser freie Bürger trägt sein ewiges Menschenrecht, das für alle gleich ist, in sich selbst. Bei den deutschen Philosophen wird daraus die freie, allein in der Idee ihrer Freiheit begründete Persönlichkeit, die sich selbst verantwortlich ist. Von ihr aus, von der Idee des freien, seiner selbst bewußten Ich aus verstehen sie nun den Menschen. Und die Lebensordnungen verstehen sie als Ausdruck des schöpferischen Ich, das in diesen Lebensordnungen den Reichtum seines inneren Wesens, seiner Individualität, wie Schleiermacher sagen würde, entfalten soll. Und insofern in diesen Ordnungen Menschen miteinander leben, sollen sie freie Gemeinschaften darstellen, in denen die Menschen sich gegenseitig zur Freiheit und Entfaltung ihrer Persönlichkeit helfen. Natürlich hat jeder dieser Denker seine eigene besondere Anschauung von diesen Dingen, und es sind tiefe Unterschiede zwischen den Gedanken etwa Fichtes und Schleiermachers oder Schleiermachers und Hegels. Aber in dem Wichtigsten stimmen sie alle überein. Nämlich darin, daß sie die Welt, den Menschen und die Ordnungen seines Lebens von der Idee des freien Ich her verstehen. Grund und Ziel alles Lebens ist die freie Persön-

lichkeit, die ihr inneres Leben, eben ihre Freiheit, darleben soll. Alles andere ist nur Material, nur Mittel, Gelegenheit dazu. Freiheit, das heißt Gegründetsein in sich selbst, Innerlichkeit, der innere Mensch, der um seine Ausbildung, seine Eigenart, um sein Bei-sich-selbst-sein besorgt ist, das ist die Parole, das ist Sinn und Aufgabe des Lebens in allen seinen Stücken, so wie das Denken dieser Männer den Menschen und die Welt verstehen. „Auf das Große und Ganze der Menschheit kann man nur wirken, indem man auf sich und nur auf sich wirkt"; denn die „Bereicherung des eigenen Ich" ist die „Bereicherung der Menschheit", so können zwei im übrigen so verschiedene Männer wie Humboldt und Schleiermacher fast mit denselben Worten sagen. Und wenn Humboldt sagt: „Die Menschheit ist nichts anderes als ich selbst", oder wenn er den „innerlichen Menschen" charakterisiert als den, „dessen ganzes Streben nur dahin geht, die Welt in ihren mannigfaltigsten Gestalten in seine Einsamkeit zu verwandeln[1]", dann spricht er damit nicht nur seine Gedanken aus, sondern die Gedanken, die wie dieser ganze Mann prototypisch sind für den geistigen Menschen des 19. Jahrhunderts.

In zwei Stücken ist nun dieses ganz von der Idee des Ich, der in sich gegründeten Persönlichkeit bestimmte Denken für die Theologie von größter Bedeutung geworden. Das erste ist, daß die Theologie so gut wie ohne Ausnahme in jener Innerlichkeit, die in der Tat ein Auszeichnendes dieses Denkens ist, eine tiefe Verwandtschaft mit dem christlichen Glauben gesehen hat. Vor allem in neuerer Zeit, als ihr durch den philosophischen Materialismus und Monismus hart zugesetzt wurde, hat sie in jenem Denken mit seiner starken Betonung des geistigen inneren Lebens einen guten Bundesgenossen zu sehen gemeint. Sie hat nicht oder nur ganz selten gemerkt, daß der Geist, den dieses Denken als den überlegenen Gegensatz zur Natur behauptete, auf jeden Fall der Geist des Menschen und alles andere als der heilige Geist ist. Und sie hat auch nicht gemerkt, daß die Natur, der dieses Denken den Geist

[1] Vgl. S. A. Kähler, Wilhelm v. Humboldt und der Staat. München und Berlin 1927, S. 322, 38, 443, 21.

überlegen sein ließ, nicht die Natur, nicht das Fleisch ist, von der die Bibel redet. Es kam hinzu, daß die Theologie schon vorher, durch den Pietismus, auf die Innerlichkeit und ihre Pflege eingestellt war. So war ihr unter Umständen die Art und Weise, wie jene Denker vom Geist, von der Innerlichkeit, von der Ausbildung der Persönlichkeit sprachen, ungewohnt, aber in der Sache waren sie einander sehr nah. Oft viel näher als diejenigen Theologen, die den Abstand zu sehen meinten, es wahr haben wollten. Übrigens ist das im allgemeinen bis auf den heutigen Tag so. Bei einer gewissen, nicht so sehr seltenen Abwehr gegen den Idealismus handelt es sich weniger um die Abwehr einer fremden und entgegengesetzten Sache, als vielmehr um die Behauptung einer anderen, sogenannten christlichen oder gläubigen Terminologie, mit der man aber im Grunde dasselbe sagt. Der Irrtum, als handele es sich beim Glauben um so etwas wie die Pflege, die Besorgung seiner Seele, um eine Zwiesprache der Seele mit dem in ihr sich dem Menschen nahenden Herrn, die Subjektivierung des Glaubens, wie man mit einem heute gerne gebrauchten, aber nicht guten und darum hier nur mit Vorbehalt verwandten Ausdruck sagt — ich würde statt dessen lieber von einer Privatisierung des Glaubens sprechen, das heißt davon, daß der Glaube und die Frömmigkeit aus dem öffentlichen, im verantwortlichen Zusammenhang mit der Welt stehenden Leben in das private Leben des Menschen verlegt wurde, dahin, wo er meint, ganz bei sich selbst zu Hause zu sein, wo es um ihn, um sein Sein, um seinen Zustand geht, eben um die Ausbildung seiner Seele, seiner Innerlichkeit — also die Subjektivierung oder Privatisierung des Glaubens wurde unter dem Einfluß des idealistischen Denkens ungeheuer verstärkt. Ob das auf sogenannte christliche Art, mit „christlichen" Vorstellungen und mit „christlicher" Terminologie geschieht oder unter mehr oder weniger peinlicher Vermeidung alles „Christlichen", das entscheidet in der Sache nichts.

Was mit dieser Subjektivierung oder Privatisierung des Glaubens gemeint ist, das wird noch deutlicher werden, wenn ich von

dem zweiten Stück spreche, in dem jenes ganz und ausschließlich im Selbstbewußtsein begründete Denken von Bedeutung für die Theologie wurde. Das liegt in dem, wovon ich vorhin schon sprach, daß nämlich dieses Denken daran ging, die Ordnungen des menschlichen Lebens so zu begreifen und aufzubauen, wie es sie allein verstehen konnte. Nämlich rein und ausschließlich vom Ich aus und so, daß es in dem allen um die Entfaltung, um die Darlebung dieses Ich, der freien, auf sich selbst, allein auf ihre Ausbildung bedachten Persönlichkeit geht. Um nur ein kleines Beispiel anzuführen: Schleiermacher schüttet seinen ganzen Spott über die aus, die den Staat etwa als ein „notwendiges Übel" ansehen, als ein „unentbehrliches Maschinenwerk, um die Gebrechen des Menschen zu verbergen und unschädlich zu machen". Wer so dächte, der müßte allerdings „das nur als Beschränkung fühlen, was ihm den höchsten Grad des Lebens zu gewähren bestimmt ist". Für Schleiermacher ist denn auch der Staat „das schönste Kunstwerk des Menschen, wodurch er auf die höchste Stufe sein Wesen stellen soll[1]". Ich brauche nicht zu sagen, daß diese Gedanken Schleiermachers über den Staat nichts als Konstruktion sind. Hier ist gar nicht der wirkliche Staat gemeint, sondern ein Gedanke des Staates, der vom Ich oder Schleiermacher würde sagen: von der Individualtiät aus gedacht ist, also so, daß er in der Tat „das schönste Kunstwerk des Menschen", nämlich ein Ausdruck seiner Individualität ist. Das ist ja überhaupt das Besondere an diesen Denkern: ihr Denken ist auch insofern ein ganz persönliches, ein privates Denken, als sie in Verhältnissen, in Ordnungen leben, die noch relativ festgefügt sind, darum weil die Französische Revolution nicht in die deutschen Länder übergriff, zum mindesten nicht akut. Darum konnten sie, ohne daß viel geschah, so denken, wie sie es taten. Sie brauchten die Ordnungen, deren elementare Erschütterung sie allerdings von Frankreich her ahnten, aber nicht in Wirklichkeit am eigenen Leibe erfuhren, nicht in Wirklichkeit neu aufzubauen. In der Wirklichkeit ihres Lebens waren diese

[1] Monologen, S. 59. Ausgabe von F. M. Schiele, 2. Aufl., Leipzig 1914.

Ordnungen noch vorhanden und gaben ihnen, den Professoren und privaten Schriftstellern, die Möglichkeit zu einem so ungehinderten, rein konstruierenden Denken, das sich gar keine Grenzen zu setzen brauchte, sondern nach Herzenslust in seiner eigenen Unendlichkeit schweifen konnte. Sie brauchten darum diese Ordnungen nur „in Gedanken" neu aufzubauen. Was sie dabei taten, war im Grunde nichts anderes, als daß sie sie in Gedanken nun so aufbauten, als wären sie Ausdruck für die weltgestaltende Freiheit des in ihnen denkenden und seiner selbst bewußten Ich, oder so, daß sie, wie S. A. Kähler von Humboldt sagt, erfüllt sind von dem Triebe, die Werte der Welt mit der eigenen einmaligen Individualität zur Deckung zu bringen[1]. So waren sie in Wahrheit äußerst unpolitische Privatleute — einer von ihnen, eben W. v. Humboldt, der in die Politik gezogen wurde, erlitt denn auch einen kläglichen Schiffbruch —, die aber, wie es in dem schon zitierten Satz Humboldts klassisch formuliert ist, „die Welt in ihren mannigfaltigsten Gestalten in ihre Einsamkeit zu verwandeln wissen".

Das Problem, das uns heute so viel Kopfzerbrechen macht, das der sogenannten Sozialethik, gibt es für diese Männer nicht. Denn für sie ist alles „Soziale", alles „Öffentliche" nur ein Inhalt ihres individuellen, ihres privaten Lebens. Sie konnten es auch ruhig so halten, denn die Wirklichkeit des „Sozialen", des „Öffentlichen" blieb außerhalb ihrer Gedanken; sie kannten es nur ideell. Es war faktisch noch in einiger Ordnung und wurde von Metternich und Hardenberg besorgt. Das man so als Privatmann politisch denkt, das heißt als einer, der niemandem verantwortlich gegenübersteht, keinem als seinem sogenannten Gewissen, man meint: seiner eigenen Überzeugung, verantwortlich ist, das ist auch ein Stück von dem Erbe, das wir von diesen Männern übernommen haben. Nun, diese Männer waren trotz allem, das soll wahrhaftig nicht geleugnet oder übersehen werden, große Männer, und sie hatten gut gegründete Überzeugungen, in denen ihre Lebensarbeit stak. Und weiter: es waren immer-

[1] S. A. Kähler, S. 21.

hin Einzelne, die sich ein solches Denken leisteten, und sie blieben, da sie Einzelne waren, in dem Reich des privaten, sagen wir meinetwegen: des persönlichen Lebens. Was aber wird, wenn aus den einzelnen großen Männern viele kleine und sehr kleine werden, die als Privatiers Politiker sind und für gewöhnlich auch keine Überzeugungen haben, in denen gerade die angestrengte gedankliche Arbeit eines ganzen Lebens steckt, das erleben wir heute mit Schaudern.

Es ist wohl mehr als ein tragisches Verhängnis, wenn die Theologie für ihr Erfassen der ethischen Probleme, vor allem der Ordnungen des menschlichen Lebens sich jenes Denkens bediente, das „die Welt in ihren mannigfaltigsten Gestalten" in die Einsamkeit des bei sich selbst seienden und sich als das Zentrum und den Grund aller Wirklichkeit anschauenden Ichs zu verwandeln vermochte, und das in dieser Verwandlung sein eigentliches und in der Tat an und für sich, als Denkleistung betrachtet, gigantisch großes Werk sah. Da aber die Theologie ihrerseits, wie ich vorhin schon zeigte, auf die Innerlichkeit und deren Pflege eingestellt war, da sie meinte, durch die Subjektivierung oder, wie ich lieber sagen möchte, Privatisierung des Glaubens den toten Formelkram der Orthodoxie und die öde Flachheit des Rationalismus überwinden zu können, so konnte die Theologie ihrerseits auch nicht anders als die großen Fragen des sozialen Lebens, der großen Ordnungen des Lebens unter dem Gesichtspunkt der um sich selbst, um ihre Lebendigkeit, um ihr subjektives Heil bekümmerten Seele zu stellen und zu beantworten. Es kam hinzu, daß diese Fragen auch für die Theologie akademische Fragen blieben: der Staat war faktisch ja noch in einiger Ordnung da, die Familie war da, die Schule war da, es gab ein festes, von alters her geordnetes Verhältnis zwischen dem Fabrikherren und seinen Arbeitern. Diese und die übrigen Ordnungen standen ja noch in ungebrochener Geltung. Man brauchte im Grunde den Einzelnen nur zu ermahnen, daß er sich der bestehenden Ordnung fügen solle, um dann unangefochten in ihnen sein inneres, persönliches Leben leben zu können. Der Glaube wurde so aus-

schließlich zu einer Angelegenheit des privaten Lebens. Die Welt und ihre Ordnungen sind dann eine Angelegenheit für sich, die den frommen Menschen nichts angeht. Es gibt daneben noch eine andere Richtung des theologisch-ethischen Denkens, und die setzt sich überall dort durch, wo man es so oder so gemerkt hat, daß die alten Ordnungen des Lebens in eine unaufhaltsame Auflösung hineingeraten sind, und wo man zu der Überzeugung gekommen ist, daß es sich um einen mehr oder weniger neuen Aufbau handelt, der zugleich eine Umwandlung der — man sagt: alten — Ordnungen bedeutet, und man hofft unter Umständen auf mehr oder weniger neue, andersartige Ordnungen in einer neuen Welt. Man meint dann, es müßten aus der Kraft, die die Seele in ihrem religiösen Erlebnis in sich gefunden habe, allmählich die Ordnungen der Welt so umgewandelt werden, daß sie dann auch in Wirklichkeit der Ausdruck des inneren Lebens des Menschen würden und, um den Schleiermacherschen Ausdruck zu gebrauchen, zu den „schönsten Kunstwerken des Menschen" gestaltet würden. Man meint, es käme darauf an, den Forderungen, die für das individual-ethische Leben der Menschen im allgemeinen als anerkannt und bis zu irgendeinem Grad auch als verwirklicht gelten dürfen, diesen Forderungen nun auch im sozial-ethischen Leben zur Anerkennung und womöglich zur Verwirklichung zu verhelfen. Das ist die bekannte Parole, die die Beseelung auch des öffentlichen sozialen Lebens fordert, oder etwas weniger säkular, wenn man so will, „christlicher" ausgedrückt: die Forderung, die „christlichen" Maßstäbe auch an das öffentliche, das soziale Leben anzulegen und es zu verchristlichen. Es ist ja bekannt, wie diese Gedanken heute in der Christenheit um sich greifen, wie sich ihnen kaum noch jemand entziehen kann. Trotzdem sind sie falsch, und sie bringen kein Heil, sondern nur Unheil; keine Hilfe für die Welt, sondern sie können nur das Maß der Verwirrung bis zum Überlaufen vollmachen.
Freilich eins möchte ich hier mit allem Nachdruck betonen, was zwar schon mit dem bisher Ausgeführten gesagt ist, daß nämlich an dieser Stelle, das heißt in dieser Frage nach der Sozial-

ethik eine ungeheure Not versteckt ist. Mit einem Abweisen jener Versuche, die Welt zu verchristlichen, ist, so richtig es an sich ist, noch gar nichts getan. Und es ist gerade so wenig damit getan, wenn man sich in sein eigenes frommes Leben zurückzieht, sich der Erlösung durch Jesus Christus, der Rechtfertigung allein aus dem Glauben tröstet und die Welt sich selbst überläßt. Allenfalls über die bösen Zeiten klagt, und wie die Welt heute so schlecht sei und vom ewigen Heil nichts wissen wolle. Das hilft deshalb nichts, weil ja keiner aus der Welt laufen kann. Wir gehören alle zu ihr und tragen unser Teil Verantwortung für sie, von dem wir durch keinen Glauben gelöst werden können. Im Gegenteil: wo wirklicher Glaube ist, Glaube so wie Luther ihn der Welt durch das Evangelium wiedergeschenkt hat, da ist höchste Verantwortung für die Welt. Denn da ist dann auch die klare Erkenntnis, daß wir teilhaben an ihr, die die Welt der Sünde ist und bis an den Jüngsten Tag die Welt der Sünde bleibt, so gewiß sich Gott ihrer, der sündigen Welt erbarmt hat. Und wie wirkliche Verantwortlichkeit nur da ist, wo man weiß, daß man für das Elend, für die Schuld der Anderen mitverantwortlich ist, so bedeutet diese Verantwortung für die Welt, die da ist, wo wirklicher Glaube ist, daß wir, die Christen, mit Schuld tragen an der furchtbaren Verwirrung, die heute über die Menschen gekommen ist. Wo diese Verantwortung, wo dieses Sich-schuldig-wissen an dem heutigen Zustand der Welt, an ihrer sittlichen Verkommenheit, an ihrer Hilflosigkeit gegenüber der Auflösung aller ihrer Ordnungen, ohne die sie doch nicht leben kann — wo diese Verantwortung, dieses Sich-schuldig-wissen nicht ist, da ist auch kein Glaube. Da ist vielleicht, was wir heute Innerlichkeit nennen, da mag jene subjektivierte, privatisierte Gläubigkeit sein, aber nicht der Glaube der Reformatoren.

Worin aber liegt hier unsere Schuld, die Schuld der Christen? Sie liegt nicht nur darin, daß wir Sünder sind, so gut wie alle Anderen, und daß wir so mitgeholfen haben und weiter das Unsrige tun an der Verwirrung und immer neuen Verfinsterung der Welt. Aber das ist nicht unsere besondere Schuld, nicht die

Schuld, die wir heute als Christen haben. Denn so ist es allerdings, daß wir über die allgemeine Schuld, die wir Menschen als Sünder haben, noch eine besondere, noch eine, wenn man das sagen könnte, schwerere Schuld haben. Das ist diese: daß wir den Glauben nicht rein gehalten haben von jenem ichhaften Denken; daß nicht gerade in der Zeit, wo sich von der Französischen Revolution an bis auf den heutigen Tag die Ordnungen des menschlichen Lebens im steigendem Maß auflösten und wo das menschliche Denken in einen wahren Rausch des Selbstbewußtseins, der Ichhaftigkeit hineingezogen wurde, wo man — der geistliche Leiter einer deutschen Kirche war es, der weimarische Generalsuperintendent J. G. Herder — daran ging, die ganze Menschheitsgeschichte als die souveräne Selbstdarstellung des menschlichen Geistes zu verstehen, und wo man diesem gewaltigsten Werke des Menschen womöglich noch die besondere Gloriole verlieh, daß man sie für die Offenbarung Gottes hielt — ich sage, das ist unsere besondere Schuld, die wir als Christen haben, daß die christliche Theologie statt sich dem mit Macht entgegenzuwerfen und erschrocken haltzumachen mit der Privatisierung des Glaubens, die im achtzehnten Jahrhundert begonnen hatte, daß sie statt dessen auf ihre Weise teilnahm an dem Rausch des Selbstbewußtseins und des ichsüchtigen Denkens. Und weil sie das tat, darum vermochte sie der furchtbaren gedanklichen Unsicherheit und Verwirrung, die in den letzten 150 Jahren im steigenden Maße über die Menschen gekommen ist, keinen Einhalt zu tun. Darum steht sie und mit ihr die ganze Christenheit heute so jämmerlich hilflos dem gegenüber, was man die Probleme der Sozialethik nennt. Diese Probleme der Sozialethik stehen heute vor uns, sie stehen vor der ganzen heutigen Welt wie vor der Christenheit als die große Schicksalsfrage, auf die wir so oder so die Antwort geben müssen. Um anzudeuten, worum es geht, nenne ich nur das Wort Bolschewismus, und ich wollte, man dächte dabei nicht nur an Rußland und an den politischen Bolschewismus, sondern an die sittliche Bolschewisierung unserer bürgerlichen Welt. Will man es noch

deutlicher gesagt haben, so bitte ich, sich einmal als Beispiel dieser bürgerlichen Bolschewisierung vor Augen zu halten, welche Anschauungen heute in den bürgerlichen Kreisen über die Ehe herrschen, und nicht nur das, sondern auch, wie die tatsächlichen Eheverhältnisse in ihrer geradezu vollendeten Auflösung begriffen sind.

Es ist, denke ich, durch das bisher Gesagte deutlich, in welcher Richtung meiner Meinung nach die Hilfe zu suchen ist. Theologisch gesprochen so, daß die volle Bedeutung des Erlösungsglaubens herausgearbeitet werde, daß aber andererseits ebenso scharf herausgearbeitet werde, daß es keine richtige Erfassung des Erlösungsglaubens gibt anders als unter dem für uns heute besonders schweren Gewicht der Probleme des Schöpfungsglaubens. Ich spreche zunächst über das zweite.

Wenn ich eben sagte, daß es keine richtige Erfassung des Erlösungsglaubens gibt als unter dem für uns Heutige besonders schweren Gewicht des Schöpfungsglaubens, so denke ich dabei zunächst an das, was ich vorhin ausgeführt habe. Und meine Meinung ist mit dürren Worten diese, daß die neuzeitliche Theologie dem Gewicht dieser Probleme ausgewichen ist. Und darum weil sie das getan hat, weil sie diese Probleme einer von der Idee der Freiheit, der Persönlichkeit trunkenen Philosophie überlassen hat, darum hat sich dieser Theologie denn auch der Erlösungsglaube in jene privatisierte Gläubigkeit verwandelt, und damit ist das, was das Salz der Erde sein sollte, dumm geworden. Wie aber sieht im Unterschied zu dieser privatisierten Gläubigkeit der Erlösungsglaube aus, der unter dem Gewicht der Probleme des Schöpfungsglaubens steht? Es liegt im Wesen einer Schrift, wie diese es ist, an den mißlichen Grenzen, die damit der Entfaltung eines so zentralen Themas wie des unsrigen gesetzt sind, daß ich nur thetisch, behauptend vorgehen kann und nicht entwickelnd und beweisend. Und so kann ich die Probleme, auf die es hier meines Erachtens entscheidend ankommt, nur andeuten und sie nicht entwickeln.

Meine erste Behauptung ist diese: Der Blickpunkt, wenn ich so

sagen darf, für den Schöpfungsglauben ist, daß Gott den Menschen nicht als eine freie Persönlichkeit geschaffen hat, sondern als einen Gebundenen, als einen, über den bereits verfügt ist. Anders ausgedrückt heißt das: vom Schöpfungsglauben aus gesehen ist der Mensch nie ein Einzelner, nie Einer, sondern der Mensch ist immer da in einer Zweiheit, immer als einer, der an einen anderen Menschen oder auch an mehrere — wie etwa das Kind an Vater und Mutter — verantwortlich gebunden ist, denen er gegenübersteht, sei es als Kind oder Vater, Lehrer oder Schüler, Mann oder Frau oder wie sonst; vom Schöpfungsglauben aus gesehen ist der Mensch das, was er ist, nie aus sich und aus seiner Persönlichkeit, aus dem, was man seine Individualität, seine Eigenart nennt; sondern er ist das, was er ist, durch den jeweilig Anderen, den Zweiten, der aber eigentlich der Erste ist. Er ist das, was er in der Verantwortung gegen diese Anderen ist. Ich kann dasselbe auch mit Termini bezeichnen, die in der Theologie, wenigstens in der lutherischen, gebräuchlich sind: vom Schöpfungsglauben aus gesehen ist der Mensch nie etwas an sich, es gibt nicht „die unendliche Menschheit, die da war, ehe sie die Hülle der Männlichkeit und der Weiblichkeit annahm[1]", es gibt nicht den Menschen schlechthin, der nichts wäre als ein Mensch, der also jenseits der besonderen Bestimmung, Begrenzung stünde, die das Mann oder Frau sein, jung oder alt sein, Herr oder Knecht sein für den Menschen zweifellos bedeutet. Sondern vom Schöpfungsglauben aus gibt es nur den Menschen, der in einem bestimmten Stand befindlich ist, in dem Stande des Mannes oder der Frau, des Vaters oder des Kindes, des Herren oder des Knechtes. Es gibt aber keinen Stand — und das kann bei dieser Lehre vom Stand gar nicht scharf genug beachtet werden —, in dem ein Mensch das, was er in ihm ist, für sich allein wäre, sondern immer ist er es für einen Anderen, zu dem er eben, weil er in dem betreffenden Stand ist, verantwortlich gehört. So ist der Vater, was er im Stand des Vaters ist,

[1] Schleiermacher, Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen.

nicht für sich, das meint nicht ihn, als ob es einen Vater an und für sich gäbe, sondern was er als Vater ist, das ist er für das Kind, für *sein* Kind. Aber *sein* Kind ist das Kind für den Vater nicht im Sinne irgendeines Besitzes, sondern es ist *sein* Kind in dem Sinne, daß der Vater Vater ist durch und für dieses Kind. Es ist ohne weiteres deutlich, daß dieses „durch" — daß nämlich der Vater Vater ist „durch" das Kind, das eben darum, weil es ihn zum Vater macht, *sein* Kind ist — ich sage, es ist ohne weiteres deutlich, daß dieses „durch" nicht irgendeine Kausalität, eine Verursachung meint. So daß dann das, was ich eben sagte, den törichten Sinn hätte, daß das Kind der Vater seines Vaters wäre. Aber diese kausale, naturgeschichtliche Betrachtungsweise vermag ja auch nicht, das Verhältnis des Kindes zum Vater zu verstehen. Denn die Betrachtungsweise, die den Vater als die causa, als die Ursache des Kindes versteht, versteht weder den Vater als Vater noch das Kind als Kind in dem Sinne, wie es allein Sinn hat, von Vater und Kind zu sprechen. Sondern sie versteht sie allein so, wie man in der Tierwelt das Alte und sein Junges versteht. Mit diesem Denken verfehlt man aber den Menschen heillos.

Man darf auch nicht sagen, es sei mit dieser natürlichen, naturgeschichtlichen Betrachtung, wo der Vater als die Ursache des Kindes angesehen wird, nur die eine, die natürliche Seite der Sache gesehen, wozu dann freilich die andere, nämlich die geistige Seite noch hinzu kommen müsse. In dem Augenblick, wo man diese Zerspaltung des Menschen in Geist und Natur vornimmt, die, das sei im Vorbeigehen bemerkt, durchaus unbiblisch ist[1], kann man auch den Menschen nur noch als die in sich selbst gegründete Persönlichkeit verstehen, die ihre Wirklichkeit allein in ihrem Um-sich-selbst-wissen, in ihrem Selbstbewußtsein hat.

[1] Zwar redet auch die Bibel von dem Menschen als Natur und als Geist. Aber die Natur, die der Mensch nach der Bibel ist, ist nicht nur eine Seite an ihm, ein Teil von ihm, sondern diese Natur ist der ganze Mensch. Und anderseits der Geist oder vielmehr das geistige Wesen, daß der Mensch nach der Bibel ist, ist auch nicht nur ein Stück von ihm, sondern das ist er als der ganze Mensch, also auch in seinem natürlichen Sein.

Denn man kann hier den Menschen nur von dem der Natur entgegengesetzten und überlegenen Geist her verstehen. Und das Wesen dieses Geistes ist, daß er Um-sich-selbst-wissen, Selbstbewußtsein, Persönlichkeit ist. Ich brauche nicht zu zeigen, wie ausschließlich unser heutiges Denken den Menschen von dieser Zerspaltung in Natur und Geist her versteht und wie eng dieses Verständnis des Menschen zusammenhängt mit jener subjektivierten, oder, besser, privatisierten Gläubigkeit, auf deren radikale Überwindung es entscheidend ankommt. Aber hier wird der Mensch nicht primär von seinem jeweiligen Stand her verstanden. Sondern hier ist der Stand etwas, was der als Persönlichkeit, das heißt als Mensch an und für sich, als Mensch schlechthin verstandene Mensch aus der Freiheit seines Persönlichkeitseins erwählt und dessen Pflichten er auf sich nimmt oder auch nicht auf sich nimmt. Hier wird der Mensch nicht in seiner Zweiheit, das heißt in seiner verantwortlichen Gebundenheit an einen Andern verstanden, sondern als der Einzelne, als der Freie, der sich dann zwar aus seiner Freiheit heraus in die Gemeinschaft mit diesem oder jenem stellt, und nur als der Freie wirklich in dieser Gemeinschaft steht.
Darum weil der Mensch in diesem Denken, das also auch für jene subjektivierte oder privatisierte Gläubigkeit konstitutiv ist, so verstanden wird, darum gibt es von ihm aus und also auch für die von ihm bestimmte Gläubigkeit keine wirkliche Erfassung des Menschen als des von Gott geschaffenen. Das heißt aber nicht mehr und nicht weniger als: es gibt von diesem Denken und dieser Gläubigkeit aus keinen Schöpfungsglauben. Wo es aber keinen Schöpfungsglauben gibt, da gibt es auch keinen wirklichen Erlösungsglauben. Denn es gibt wirklichen Erlösungsglauben nur da, wo es wirkliche Erkenntnis der Sünde gibt. Wirkliche Erkenntnis der Sünde gibt es aber nur vom Schöpfungsglauben aus. Denn die Sünde, die der Mensch tut, ist die Sünde gegen die Schöpfung, gegen den Willen des Schöpfers. War meine erste Behauptung die, daß der Blickpunkt für den Schöpfungsglauben darin liegt, daß der Mensch als ein von Gott Geschaffener immer

ein in einem bestimmten Stand Befindlicher ist, also immer ein dem Anderen Verantwortlicher, dann gibt es – und das ist meine zweite Behauptung — auch nur die Sünde, die einer in seinem Stande seinem Nächsten gegenüber tut. Also den Ungehorsam gegen den Stand, in den ihn Gott gesetzt hat. Alles dagegen, was derjenige Mensch als Sünde ansieht, der sich als Persönlichkeit, als Einzelnen versteht, und der sich darum gar nicht als von Gott Geschaffenen und sich darum auch nicht als primär in einen Stand, in die Zweiheit, wenn ich so sagen darf, gesetzten Menschen verstehen kann — alles, was ein solcher Mensch als Sünde ansieht, ist im strengen Sinne gar keine Sünde. Jedenfalls ist sie nicht von ihm als solche zu verstehen. Es sei denn, er erkennte dieses ganze Persönlichkeit-sein-wollen, dieser Sich-als-Einzelnen-verstehen als die Sünde, als die eigentliche, die Ur- und Erbsünde des Menschen. Erkennt man das, dann wird man aber auch erkennen, daß alles, was ein solcher Mensch, der sich als Persönlichkeit versteht, der als Einzelner handeln will, daß alles, was ein solcher Mensch tut, Sünde ist. Es mag im übrigen so gut oder edel sein, wie es will. Mit anderen Worten — das ist nun die Folgerung aus meinen bisherigen Behauptungen —: versteht man den Menschen ernsthaft vom Schöpfungsglauben her, dann gibt es gar nicht so etwas wie eine Individualethik im Gegensatz zur Sozialethik. Sondern jedes Auftauchen individualethischer Probleme für den Glauben ist ein sicheres Zeichen dafür, daß der Glaube nicht in Ordnung ist. Die Sache wird dadurch nicht besser, daß man so, wie man das heute tut, neben der Individualethik eine Sozialethik fordert. Denn dann versucht man die sozial-ethischen Probleme von dem als Persönlichkeit, als Einzelnen verstandenen Menschen aus zu lösen. Dieser Einzelne hat freilich für sich selbst, zur Ausbildung seiner Persönlichkeit die Gemeinschaft nötig. Aber darum sucht er sie auch nicht um der Anderen, sondern lediglich um seiner selbst willen. Es ist aber doch ohne weiteres klar, daß wer die Gemeinschaft auf diese Weise sucht, sie von vornherein und von Grund auf zerstört. Wären wir nicht so befangen von der Idee der Persönlichkeit, wir würden es heute

auf Schritt und Tritt sehen, wie gerade die Versuche, die Gemeinschaft vom Persönlichkeitsgedanken aus zu begründen, ihre Zerstörung bedeutet. Wo man darum von einer individual-ethischen Grundlage aus an die Fragen der sogenannten Sozialethik herangeht, ja, wo es überhaupt diese Teilung der ethischen Probleme in individual- und sozial-ethische gibt, da wird die Frage der Gemeinschaft heillos verwirrt. Man darf sich doch auch nicht einbilden, daß man auch nur von ferne die Möglichkeit hätte, die großen wirtschaftlichen Organisationen oder die politischen Parteien von ihrer reinen Interessenpolitik auch nur einen Schritt fortzubringen, wenn man nicht einmal die höchsten Formen der Gemeinschaft, wie etwa die Ehe oder den Staat, anders verstehen kann als von der Persönlichkeit her, also so, daß Ehe oder Staat zur Förderung und Bereicherung der eigenen Persönlichkeit da sind. Auf diese Weise werden ja auch Ehe und Staat nach genau denselben interessen-politischen Grundsätzen verstanden werden, nach denen sich die großen wirtschaftlichen Organisationen verstehen, die sich zusammenschließen, weil so jeder seine eigenen Interessen am besten vertreten kann, wobei sie natürlich sagen, daß sie es im Interesse des Ganzen tun. Und sie sagen das, wenn jene Auffassung der Gemeinschaft zu Recht besteht, noch dazu mit gutem Grund. Denn so wie dann das Ganze verstanden wird — und wie man es heute überall versteht —, gibt es eine Wahrung seiner Interessen nur so, daß jeder seine eigenen Interessen wahrt. Denn genau so wie man heute die Ehe oder den Staat nur von der Persönlichkeit, oder von sich aus verstehen kann, ebenso kann man auch das Ganze, etwa der Wirtschaft oder des Volkes, nur von seinem jeweiligen eigenen Interesse verstehen. Das schlimmste ist, daß diese individualistische, liberale Auffassung der Gemeinschaft heute auch von denjenigen Kreisen vertreten wird, die es ihrer ganzen Herkunft und Tradition nach besser wissen sollten, nämlich von den Konservativen.
Der Versuch also, den man heute macht, daß man die Probleme der Individualethik zwar überschreitend aber doch von ihnen ausgehend, die Probleme der Sozialethik in Angriff

nimmt, trägt den uranfänglichen Irrtum nur weiter, hebt ihn aber nicht im geringsten auf. Man löst so nicht die schweren Fragen, die uns heute mit dem gestellt sind, was wir die Probleme der Sozialethik nennen, sondern man verwirrt sie nur noch heilloser, als sie für uns schon verwirrt sind.

Das wäre also kein wirklicher Glaube, der sozusagen dafür da wäre, daß der Mensch mit ihm die Fragen seines persönlichen, individuellen, privaten Lebens in Ordnung brächte, um sich dann allenfalls auch als dieser in seinem Innern in Ordnung gebrachte in die Welt, in die sozialethischen Probleme zu wenden. Sondern wirklicher Glaube ist von vornherein in die Welt gewendet, er steht von vornherein, wenn ich so sagen darf, mitten drin in den „sozial-ethischen" Fragen, unter dem schweren Gewicht der Fragen, die uns die Welt mit ihren Ordnungen oder vielmehr, so muß man heute sagen, mit ihrer Unordnung aufgibt.

Denn worum geht es im Glauben? Es geht in ihm um die Schöpfung und um die Erlösung und um die Heiligung.

Es geht im Glauben an die Schöpfung nicht nur um den Glauben darum, daß Gott diese Welt und uns einmal geschaffen hat. Sondern es ist im Schöpfungsglauben Gott nur dann wirklich als der Schöpfer verstanden, wenn er in seinem Schöpfungswillen verstanden ist. Also nicht nur darin, daß er die Welt geschaffen hat, sondern in welchem Willen er sie geschaffen hat. Gottes Wille ist uns im Gesetz geoffenbart. Es gibt also kein Denken über die Schöpfung, kein Verstehen der Schöpfung, das über den Bereich dessen, was im Gesetz gesagt ist, hinausginge. Also hinaus über dies: Du sollst Gott, Deinen Herrn, lieben und: Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst. Denn darin erkenne ich Gott als meinen Herren, daß er mich in einen bestimmten Stand hineinschafft, damit ich in diesem Stand seinen Willen tue: ihn als meinen Herrn lieben und meinen Nächsten lieben, eben den, durch dessen Anspruch ich in meinem Stand bin, was ich bin. Es ist noch mehr zu sagen: darin erkenne ich Gott als meinen Herren, daß er mich in einen bestimmten Stand hineingeschaffen hat, in dem ich nicht nur seinen Willen tun soll, son-

dern in dem ich ihn auch tun kann, trotz meiner Sünde. Denn das ist es, worum es im Glauben an die Erlösung geht, daß ich in ihm die volle Erkenntnis des göttlichen Willens gewinne. Indem ich im Erlösungsglauben Gottes Willen erkenne, erkenne ich auch, daß, was ich in meinen Stande tue, nicht an und für sich, nicht als meine Tat die Erfüllung von Gottes Willen ist. Denn was ich da auch im günstigsten Fall tue, ist nicht die Liebe, die Gott vom Menschen für den Menschen fordert. Welches diese Liebe ist, das wird deutlich an dem, was Jesus Christus, Gottes Sohn, für uns Menschen tut. Um das Gesagte an einem Beispiel deutlich zu machen: Was ein Vater auch an seinem Kinde als Vater tun mag, wie dieses sein Tun auch beschaffen sein mag, es ist trotz allem, wenn er nur dabei in seinem Stand als Vater bleibt, ein Werk der Liebe. Einer Liebe allerdings, die nichts zu tun hat mit dem, was wir für gewöhnlich darunter verstehen. Diese Liebe ist also keine persönliche Affektion, sondern — wenn ich so sagen darf — ein objektives, sachliches Helfen. Diese Liebe kann einem Denken, das wenn irgendwo, dann besonders in bezug auf die Liebe ganz auf Persönliches, Subjektives eingestellt ist, als Liebe freilich gar nicht zu Gesicht kommen. Es wäre ein Mißverständnis, wenn man das vorhin Gesagte so verstehen wollte, als wäre damit dem Mißbrauch des Standes das Wort geredet. Denn wo einer den Stand mißbraucht — man denke etwa an Mißhandlungen der Kinder durch ihre Eltern oder Mißbrauch des Amtes durch Vorgesetzte gegen Untergebene oder dergleichen —, da bleibt er gar nicht in seinem Stand und er handelt darum auch nicht mehr in seinem Stand. Denn er sieht dann nicht mehr die Verantwortlichkeit dem Anderen gegenüber, durch die er allein in seinem Stande ist. Sondern gesagt soll werden, daß alles, was ein Vater in der Verantwortlichkeit dem Kinde gegenüber tut, durch die er in seinem Stande ist, dem Kinde zunutze geschieht. Unbekümmert darum, wodurch diese Verantwortlichkeit motiviert sein mag, ob das, was der Vater so tut, in der Unvollkommenheit und aus der Selbstsucht geschieht, die alles Tun der Men-

schen auszeichnet. Denn das, was wirklich ein Stand ist, das ist so geordnet, daß alles, was ein Mensch in ihm tut, dem Anderen zunutze geschieht, durch dessen Anspruch er ist, was er in seinem jeweiligen Stande ist. Das ist freilich nicht das selbsterdachte und darum eigene Werk des Menschen, so wenig wie die Stände, in denen wir Menschen unser Sein und mit unserm Sein unlöslich verbunden unsere jeweiligen verantwortlichen Beziehungen zu den Anderen haben, ein Werk des Menschen sind. Und so wird im Glauben an die Erlösung der Gott, der mein Herr in meinem jeweiligen Stand ist, erkannt als der gnädige Gott und Herr, der uns Menschen durch seine Ordnungen, eben durch die Stände die Möglichkeit geschenkt hat, daß wir, um einen Ausdruck des Apostels Paulus zu gebrauchen, einander nicht auffressen, sondern einander zu Nutz und Frommen leben können, trotz aller Sünde und Selbstsucht, die an uns hängen bleibt, solange wir auf dieser Erde unser Leben haben. So wird auch unser Leben und Tun in unserm jeweiligen Stand im Erlösungsglauben als Gott wohlgefällig, ja, als heilig erkannt, insofern wir d a r a u f sehen, daß es in dem uns von Gottes barmherzigen und gnädigen Schöpferwillen gesetzten Stand geschieht. Es wird aber im Erlösungsglauben zugleich unser Leben und das Tun in unserm jeweiligen Stand, insofern wir darauf als u n s e r Tun und u n s e r Leben sehen, als sündig und der Rechtfertigung immer und unablässig bedürftig erkannt. Denn das ist es, worum es in der Heiligung geht, daß unser an und für sich sündiges Tun als ein heiliges Tun erkannt wird. Das geschieht dann, wenn es als in Gottes Ordnung, das heißt als in unserm jeweiligen Stand geschehendes, als der Schöpfung Gottes gemäßes Tun erkannt wird.

Es ist selbstverständlich nicht meine Meinung, daß mit dem, was ich eben in kurzen Zügen über den Glauben an die Schöpfung, Erlösung und Heiligung ausgeführt habe, alles gesagt wäre, was über diesen Glauben zu sagen wäre und gesagt werden könnte. Aber meine Meinung ist allerdings die, daß es wirklichen Glauben im Gegensatz zu jener privatisierten Gläubigkeit nicht anders

gibt als auf der eben aufgezeigten Spur, und daß alles, was über den Glauben zu sagen ist, dieser Spur folgen muß, wenn wirklich vom Glauben so wie die Reformatoren ihn verstanden haben, die Rede sein soll und nicht von der Religiosität, die uns heute in der Theologie und nicht nur in der Theologie nicht weniger als alles verdirbt. Ich darf wiederholen, worauf es ankommt. Darauf, daß der Mensch verstanden wird als einer, der nie und nirgends für sich da ist, daß er nicht als in sich gegründete freie Persönlichkeit verstanden wird, die sich dann natürlich auch, wie wäre das anders möglich, an die Andern wendet und die Gemeinschaft mit ihnen sucht. Aber die sie sucht um ihrer selbst, um ihres eigenen Lebens willen und nicht um des Lebens der Anderen willen. Von diesem Verständnis des Menschen aus gibt es nur jene privatisierte Gläubigkeit, nur die Religion heißt das, die sich der Mensch aus seiner Selbstsucht und seiner Selbstbehauptung geschaffen hat. Sondern der Mensch muß verstanden werden als einer, der von Anfang an, der vom Schöpferwillen Gottes eben nicht als Einzelner geschaffen ist, nicht als einer der das, was er ist, aus sich wäre, so wie wir heute die Persönlichkeit verstehen, sondern den Gott so schafft, daß er, der Mensch, das, was er ist, durch den Anderen ist, so daß er das ist, was er in der Verantwortung vor dem Anderen ist, und sonst nichts.

Solange der Persönlichkeitsgedanke und mit ihm jene privatisierte Gläubigkeit, jene Ichfrömmigkeit nicht überwunden ist, wird man auch den Schöpferwillen Gottes nicht als seinen unermeßlichen und ewigen Liebeswillen gegen die Welt erkennen können. Denn es kann von diesem Persönlichkeitsgedanken aus auch nicht die Liebe verstanden werden, die den Anderen nicht als eine so oder so geartete beglückende Ergänzung und Bereicherung des eigenen Wesens sucht und umfängt, sondern die bedeutet, daß der Mensch auf keine Weise mehr aus sich selbst und in der Beziehung auf sich selbst lebt, sondern daß er vom Anderen her lebt, daß er nur in der verantwortlichen Bindung an den Anderen sein Leben hat. Und darum ist dann auch nicht zu verstehen, daß die selbe ewige Liebe, in der Gott von Ewigkeit

her die Welt geschaffen und in der er die ihm untreue Welt in Jesus Christus mit ihm selbst versöhnt hat, daß es eben diese selbe ewige Liebe Gottes ist, in der er dem Menschen die Ordnungen schafft, in denen dieser nun, trotz aller Sünde und Selbstsucht, sein Leben nicht aus sich selbst lebt — soweit und insofern er es tut, lebt er sich in den Tod hinein —, sondern in denen er sein Leben lebt von seinem jeweiligen Nächsten her, an den ihn Gott in seinem Stand verantwortlich gebunden hat. Freilich das wird er niemals erkennen können, wenn er meint, er könne durch treue Pflichterfüllung dem Willen Gottes genug tun. Auch in der treuesten Pflichterfüllung kann er, was sie anbelangt und wenn er auf sie sieht, nur aus sich, eben aus seinem Pflichtbewußtsein leben und das heißt sich in den Tod hinein leben. Nur wenn er weiß, daß er auch in der treuesten Pflichterfüllung ein unnützer Knecht ist und am Anderen nicht tut, was er tun sollte, ja, daß er sich, gerade wenn er sich auf sein Tun irgendwie verlassen wollte, seinem Nächsten entzieht; — nur dann also, wenn er in diesem Wissen um seine Sünde gegen Gott und den Nächsten sich allein auf Gottes gnädigen Willen verläßt, lebt er sein Leben so, wie Gottes ewiger Wille, der die Liebe ist, es will: nicht aus sich, nicht als Einzelner, sondern als einer, der an den Anderen gebunden ist. Jetzt freilich, in diesem Leben an den Anderen gebunden als Schuldner, dem Gott die Sünde vergeben muß und dem er sie vergibt.
Wäre so Gottes Schöpferwille im Erlösungsglauben als sein ewiger Liebeswille erfaßt — aber aus einem ichhaften Denken und aus einer ichgefangenen Frömmigkeit heraus kann man Gottes Liebeswillen gegen die Welt nicht erfassen — wäre er erfaßt, so würde man sich nicht mehr gegen das wehren müssen, was ich nun als letztes sagen möchte. Ich habe es eben schon im Vorbeigehen gesagt, möchte es aber unterstreichen und seine Bedeutung für die uns beschäftigende Frage kurz deutlich machen. Das ist dies, daß im Erlösungsglauben unser Tun und Leben in unserem jeweiligen Stand als sündig erkannt wird, auch in dem besten Leben. Damit ist zugleich gesagt, was ich auch vor-

hin bereits erwähnte, daß vom Erlösungsglauben aus die Ordnung der Stände als etwas erkannt wird, was Gott der ganzen sündigen Welt, Christen und Nichtchristen, geschenkt hat, auf daß die ganze Welt, auch die heidnische, wenn denn auch ohne daß sie es weiß, seinen Willen tue, der auf die Erhaltung der Welt und ihrer Ordnungen, in der wir jetzt leben, bedacht ist, solange bis alles vollendet ist. Das heißt: bis „alle geboren sind, die gen Himmel gehören; aber wenn die Zeit wird aus sein und die Zahl erfüllet, so wird er auch plötzlich das alles aufheben, Weltregiment, Juristen, Oberkeit, Stände und Summa, nichts mehr von dieser irdischen Gerechtigkeit bleiben lassen; sondern solches alles mit dem Bauch und den Bauch mit ihm zunichte machen[1]". Von hier aus ist es zu verstehen, wenn ich zu Anfang sagte, daß der Christ, der erlöste Mensch die Werke seines Berufes, seines Standes auf keine andere Weise tun könne, ja tun dürfe, als der Nichtchrist sie tut. Vorausgesetzt, daß dieser sie mit einiger Treue und Gewissenhaftigkeit tut. Anders ausgedrückt: es kann und darf nicht die Aufgabe und Absicht des erlösten Menschen, der Christenheit sein, diese Welt und ihre Ordnungen zu ver„christlichen", an sie die Maßstäbe „christlich-sittlicher" Ideale anzulegen. Sondern es kann und darf nur darauf ankommen, die Ordnungen der Welt in ihrer einfachen, natürlichen Gegebenheit zu erkennen. Nur dann, wenn der Erlösungsglaube das tut, nur wenn er den Menschen in aller Demut in die gegebenen Ordnungen und damit mitten in die Welt hineinstellt, so daß das, was der erlöste Mensch da tut, jeder ordentliche Nichtchrist gerade so tun kann und, wenn er seiner vernünftigen Einsicht in die Dinge folgt, auch tun wird, nur dann ist der Erlösungsglaube wirklicher Glaube. Nur dann ist er imstande, das natürliche Licht der Vernunft in der Welt wieder zu entzünden, das heute durch den irrsinnigen Traum von der Freiheit und dem Selbstbewußtsein des Menschen, das heißt von der Göttlichkeit des Menschen ausgelöscht ist. Dann wird er auch dazu helfen können, daß das erhalten bleibt und wieder genutzt

[1] Luther, Werke, Erlanger Ausgabe 9, 2. Aufl., S. 346f.

wird, was unter uns an vernünftiger sittlicher Erkenntnis vorhanden ist und was gewiß nicht ohne den Einfluß des christlichen Glaubens erworben ist und was wir heute zu verlieren im Begriff sind.

Wo freilich dieser Traum von der Göttlichkeit des Menschen geträumt wird, da ist die Auflehnung gegen alle natürlichen Ordnungen nur die notwendige Folge. Denn diese Ordnungen stehen, wir sahen das, im schärfsten Gegensatz zu diesem Traum. Sie sind – christlich gesprochen – um der Sünde, – weltlich gesprochen – um der Unvollkommenheit der Menschen willen da. Nur von da aus sind sie zu verstehen und als die Notwendigkeiten, als die Grenzen, die die freie Lebensgestaltung des Menschen niemals überschreiten darf, anzuerkennen. Wo man aber den Menschen so versteht, daß er der Sünde oder der Unvollkommenheit, wenn denn auch nur grundsätzlich, Herr werden kann—und das tut man, wenn man ihn als freie Persönlichkeit versteht –, da kann man auch schlechterdings nicht mehr erkennen und anerkennen, daß diese Ordnungen dazu da sind, um dem sündigen, dem unvollkommenen Menschen zu einem Leben zu verhelfen, in dem er trotz seiner Sünde, trotz seiner Unvollkommenheit den Anderen zunutze leben kann. Da muß man dann freilich diese Ordnungen, wenn man sie denn überhaupt noch anerkennt, idealisieren, da muß man sie dem als freie Persönlichkeit gedachten Menschen anzupassen suchen. Und das heißt: man muß und wird sie auflösen, ob man will und ob man es weiß oder nicht. Und das tut das heutige intellektuelle Bürgertum im Gefolge jener großen deutschen Philosophie der Freiheit und der Persönlichkeit. Und es macht sich damit zu dem wirksamsten Vorarbeiter des Bolschewismus. Man sollte sich unter diesen Umständen doch nicht wundern über die Bestrebungen zur Auflösung der Familie, über die Zuchtlosigkeit auf dem Gebiet des geschlechtlichen Lebens, über den Irrsinn unseres heutigen politischen Lebens, das auf der ganzen Linie zur offenen oder — übrigens schlecht — verhüllten Interessenpolitik geworden ist.

Daß es aber so ist, daran sind wir Christen schuld. Weil wir in

einem falschen Glauben, eben in jener privatisierten Gläubigkeit selbst nicht mehr imstande sind, die natürlichen Ordnungen der Welt in ihrer einfachen Gegebenheit zu erkennen und sie den Anderen deutlich zu machen. Das ist nun freilich nicht so gemeint, als ob sich der erlöste Mensch aus einer weltüberlegenen Höhe zu der armen, im Irrtum und in der Finsternis lebenden Welt herablassen sollte, so als ob er mit dieser Welt an und für sich gar nichts zu tun hätte. Es ist ja wahrhaftig nicht so, als ob wir Christen die gnädige Hilfe, das tiefe Erbarmen nicht nötig hätten, das Gott der Welt mit seiner Ordnung der Stände erwiesen. Im Gegenteil, wir wüßten wahrhaftig nichts vom Rechtfertigungsglauben, wenn wir nicht wüßten, daß wir nur durch die Hilfe, die Gott uns mit seiner Ordnung der Stände erwiesen hat, gute, Gott wohlgefällige Werke tun können. Wobei es wohl kaum noch nötig ist, ausdrücklich zu sagen, daß auch nicht diese Gott wohlgefälligen Werke den Menschen vor Gott gerecht machen.

So wäre es also nur dann möglich, daß der erlöste Mensch Gottes Willen tut, und daß er der Welt zu den großen natürlichen Ordnungen des Lebens und zu ihrer Erkenntnis zurückhilft, wenn er auf die leidige, hochmütige, teuflische Scheidung von der Welt und auf die fromme Uberhebung über sie verzichtet, die heute alles fromme Leben vergiftet. Denn wo diese fromme Überhebung ist, da gibt es kein wirkliches eigenes Angefochtensein durch die Not der Welt, die unsere eigene Not ist. Wo es aber diese Anfechtung nicht gibt, da gibt es auch nicht mehr das wirkliche Hören auf Gottes Wort. Denn — ich zitiere den Propheten Jesaia 28, 19 — „allein die Anfechtung lehrt aufs Wort achten".

Druck von Radelli & Hille in Leipzig

Friedrich Gogarten

Gogartens Schriften stellen die Kirche vor die Entscheidung: entweder in der intellektuellen Geistigkeit und Wirklichkeitsferne zu beharren, in die sie die Philosophie geführt und für die großen Ordnungen des Lebens unfruchtbar gemacht hat oder über alle theologischen Fragen hinaus in die unmittelbare Wirklichkeit vorzustoßen. Sein Denken geht auf die Erkenntnis des Menschen innerhalb der göttlichen Schöpfung aus.

Glaube und Wirklichkeit. 3. Tsd., kart. 5.50, Leinen 8.50

Gogarten gibt in seinem Werk nicht eine neue Ansicht über die Wirklichkeit, sondern ein von Grund auf verändertes Verhältnis zur Wirklichkeit, die für ihn in der Verantwortung des Ich gegenüber dem Mitmenschen besteht. Nicht um die Welt der Tatsachen geht es, sondern um die Bindung des Menschen innerhalb dieses Gemeinschaftslebens und um den Glauben, daß in ihm der göttliche Wille offenbar wird. Hier erweist sich Gott als Herr über die Wirklichkeit. Damit ist die Frage nach Gott und die Stellung des Menschen zu Gott in den Mittelpunkt gerückt und der Mensch nicht mehr das einzelne Ich, das auf sich selbst gestellt sich von der Welt lösen kann, sondern in ihr seine Aufgabe und den Sinn seines Lebens hat.

Die Schuld der Kirche gegen die Welt. 3. Tsd., kart. 1.40

Nicht die Kirche stellt Gogarten in Frage, sondern das theologische System der Gegenwart, weil es jede Beziehung zum Menschen und damit auch jede bindende Gewalt verloren hat. Die Kirche hat sich den Zugang zur Wirklichkeit abgeriegelt und findet die Worte nicht mehr, die das volle Leben erfassen und es auf die Grundpfeiler christlichen Gemeinschaftslebens aufbauen. Die Kirche hat den Einzelnen sich entfremdet — das ist ihre Schuld, die sie nur durch eine grundsätzliche Umkehr zum Gemeinschaftsleben wieder gut machen kann. Gogartens neueste Schrift „Kirche und Politik" wird die Grundzüge einer unmittelbaren Wirksamkeit im Volksgemeinschaftsleben enthalten.

Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus. geh. 4.—, geb. 5.50

In diesen Aufsätzen erhebt Gogarten den schärfsten Widerspruch gegen den Versuch des gegenwärtigen Menschen, aus Kulturidealismus und philosophischer Ideologie Religion zu machen. Er weist nach, wie die idealistische Philosophie von Fichte und Hegel und die von ihr ausgehende Theologie den Menschen aus seinen innersten Entscheidungen herausgelöst und ihn sowie auch die Kirche der Wirklichkeit entfremdet haben. Das Buch ist eine grundsätzliche Klärung der Gottes- und Glaubensfrage innerhalb der gegenwärtigen protestantischen Theologie.

Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte. 3. Tsd. geh. 6.—, in Leinen 8.50

Dieses Buch bedeutet einen Scheideweg wie einst Schleiermachers Reden über die Religion. Gogarten ist es darum zu tun, den Menschen wieder für den Menschen zu wecken und die Theologie nicht zu einer Geschichtsphilosophie sondern zu einem unmittelbaren Glaubenserlebnis werden zu lassen. Für Gogarten ist das Geschehen in der Wirklichkeit eine konkrete Begegnung eines Du mit dem Ich, wobei das Du einen unbedingten Anspruch auf innere Beteiligung und Entscheidung an das Ich stellt. Anerkenntnis dieses Anspruchs mit seiner Gültigkeit ist für Gogarten Glaube an Gott. So wird Gott wirklich und glaubbar im einzelnen Geschehnis und erscheint nicht mehr als abstrakte Sinngebung einer allgemeinen Entwicklung. Damit verliert die Geschichte das Sinnlose und wird lebendiges Geschehen aus innerer Verantwortung.

Die religiöse Entscheidung. 5. Tsd. geh. 2.50, geb. 4.—

Von Glauben und Offenbarung. Vier Vorträge. 3. Tsd. geh. 2.—

Gogarten erhebt den schärfsten Widerspruch gegen die herrschende Idee, Kulturidealismus und philosophische Ideologie als Religion aufzufassen und den Glauben der Menschen an die Entwicklung als Ausdruck Gottes und seines Geistes anzusehen. Religion ist für ihn die Erfassung des Ewigen in der Wirklichkeit und zugleich die persönliche Entscheidung für und die religiöse Wandlung zu Gott.

Gottlob Wieser, Friedrich Gogarten. kart. 1.80

Pfarrer Wiesers Schrift über Gogarten ist ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Kirche mit ihrer Wirkung in die Welt. Er zeigt wie Gogarten in seinen Schriften und Reden den Kampf mit der Philosophie aufgenommen hat, um Klarheit zu schaffen für die eigentliche Aufgabe der Kirche: Dienst an der unmittelbaren Wirklichkeit, um den Lebensordnungen wieder einen Sinn zu geben, den sie verloren haben. Nicht um eine neue Theologie geht es hier, sondern um fruchtbare Gestaltung des Gemeinschaftslebens überhaupt.

Außerdem erschien im Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlg.:

Friedrich Gogarten, Theologische Tradition und theologische Arbeit. Geistesgeschichte und Theologie. geh. 2.—

Eugen Diederichs Verlag in Jena



